Бобр. 7232

Бобр
7232

НАУКА
И
РЕЛИГІЯ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

МОСКВА.
Тип. Мартынова и К°. (быв. Грачева и К°.) Тверская, д. Хомяковыхъ.
1879.

obrinskoï.
№ VIII
e 7292
04

Добр
7232

НАУКА

И

РЕЛИГІЯ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

562/12

МОСКВА.
Тип. Мартынова и К°. (быв. Грачева и К°.) Тверская, д. Хомяковыхъ.
1879.

Наук. б-ка
РСФСР
Инвент. № 527001
24 IX 193 г.

ПОСВЯЩАЕТСЯ

Александру Владиміровичу

СТАНКЕВИЧУ,

въ знакъ многолѣтней, сердечной дружбы и во имя дорогихъ намъ воспоминаній.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Что такое наука? Что такое религія? Каково ихъ взаимное отношеніе? Таковъ одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, которые могутъ занимать человѣческій умъ. Точно ли религія принадлежитъ прошедшему, временамъ младенчества человѣческаго рода, а наука будущему, эпохѣ зрѣлости, и первая должна постепенно замѣниться послѣднею, какъ увѣряютъ нѣкоторые? Или же наоборотъ, религія составляетъ краеугольный камень всякой истины для человѣка, и наука только въ ней можетъ найти разрѣшеніе всѣхъ своихъ противорѣчій, какъ утверждаютъ другіе? Наконецъ, существуетъ и третье, среднее мнѣніе, которое, признавая самостоятельность обоихъ началъ, ищетъ ихъ соглашенія. Но какъ достигнуть этого соглашенія? Гдѣ для него данныя? Въ настоящее время, повидимому, эти двѣ области разошлись далѣе, нежели когда либо, и борьба кипитъ, можетъ быть, съ еще большимъ ожесточеніемъ, нежели прежде.

Нѣтъ сомнѣнія, что многимъ самое поставленіе этихъ вопросовъ покажется признакомъ устарѣлыхъ убѣжденій. Чѣмъ скуднѣе у насъ образованіе, чѣмъ болѣе перепутываются понятія въ умахъ, тѣмъ болѣе всѣ вопросы считаются порѣшенными. Всякій, кто хочетъ прослыть передовымъ человѣкомъ, считаетъ себя обязаннымъ враждебно или даже презрительно относиться къ религіи. Въ ней, равно какъ и въ философіи, видятъ явленіе, отжившее свой вѣкъ, остатокъ младенческихъ предразсудковъ. Но если что можетъ служить признакомъ устарѣлыхъ поня-

тій, такъ это — чисто отрицательное отношеніе къ религіи. Подобными воззрѣніями можно было довольствоваться въ XVIII-мъ столѣтіи. Въ наше время требуется иное: XIX-й вѣкъ понялъ религію, какъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ человѣческаго духа. Это признаютъ всѣ мыслители съ сколько нибудь широкимъ взглядомъ. Тѣ же, которые не хотятъ знать ничего, кромѣ положительной науки, въ ней самой могутъ найти подтвержденіе нашей мысли. Положительная наука отправляется отъ явленій, а къ числу важнѣйшихъ явленій человѣческой жизни несомнѣнно принадлежитъ религія. Съ первыхъ временъ человѣчества и до нашихъ дней, она составляла духовную пищу милліоновъ и милліоновъ людей. Она искони отвѣчала самымъ глубокимъ потребностямъ человѣческой души. Безъ нея никогда не обходилось ни одно общество. Наконецъ, въ исторіи она играла такую руководящую роль, съ которою можетъ сравниться развѣ только философія. Очевидно, мы имѣемъ тутъ явленіе, которое нельзя легкомысленно отвергать: его надобно изучить и понять. Въ наше время невозможно уже пробавляться ссылкою на заблужденіе, на обманъ, на невѣжество: эти общія фразы, которыми нѣкогда можно было дѣйствовать на неопытные умы, утратили свою обаятельную силу. Наука XIX-го вѣка видитъ въ исторіи развитіе духа по внутреннимъ его законамъ. Чтобы раскрыть эти законы, необходимо опредѣлить положительное значеніе каждаго изъ элементовъ духовной природы человѣка, а тутъ, на первомъ планѣ, намъ представляется религія. Не понявши ея, мы не поймемъ и исторіи, слѣдовательно не поймемъ и явленій, вытекающихъ изъ историческаго развитія народовъ.

Но не только въ прошедшемъ, а равно и въ настоящемъ и въ будущемъ, религія должна сохранить свое высокое мѣсто въ жизни людей. Одно положительное знаніе не въ состояніи удовлетворить человѣка. Оно идетъ не далѣе из-

вѣстной, ограниченной области явленій. За этими предѣлами открывается безконечный міръ мыслей, стремленій и чувствъ, которыя остаются неудовлетворенными. Сколько ни отворачивайся отъ извѣстныхъ вопросовъ, они черезъ это не исчезаютъ, а тѣмъ настойчивѣе напрашиваются на умъ, чѣмъ выше ихъ значеніе для человѣка, ибо они касаются собственной его судьбы, его отношенія къ источнику всякой жизни, наконецъ, тѣхъ правилъ, которымъ онъ обязанъ слѣдовать въ своей дѣятельности. Подрывая довѣріе въ философіи, положительная наука тѣмъ самымъ заставляетъ людей съ еще большими ожиданіями обращаться къ религіи, ибо отказаться отъ рѣшенія этихъ вопросовъ мы не можемъ иначе, какъ отказавшись отъ всей высшей стороны своей природы, отъ самыхъ глубокихъ своихъ стремленій, отъ неискоренимыхъ потребностей мысли, отъ благороднѣйшихъ порывовъ своего сердца. Человѣкъ, который хочетъ ограничиться познаніемъ того, что доступно внѣшнимъ чувствамъ, долженъ заглушить въ себѣ голосъ разума и совѣсти; онъ долженъ обречь себя на неутомимую работу, не имѣя даже надежды, что она когда либо приведетъ его къ желанной цѣли, такъ какъ онъ заранѣе знаетъ, что вся высшая область идей, которая одна говоритъ его уму и сердцу, для него навѣки закрыта. Есть ли возможность заманить мыслящее существо такого рода перспективою? И какъ можетъ подобная наука надѣяться побѣдить религію, которая обращается именно къ высшимъ и лучшимъ сторонамъ человѣческаго естества?

Эти соображенія получаютъ еще болѣе вѣса, если мы взглянемъ на современное состояніе такъ называемаго положительнаго знанія. Въ области естествовѣдѣнія, все ограничивается объясненіемъ чисто механическихъ отношеній. Какъ скоро явленіе выходитъ изъ этихъ предѣловъ, естествоиспытатели говорятъ: «этого мы объяснить не можемъ; мы не знаемъ, а чего мы не знаемъ, того мы не объяс-

няемъ». Относительно же познанія человѣка, можно сказать, что не сдѣлано еще ровно ничего. Положительная наука стоитъ пока на порогѣ, пытаясь отворить замкнутую для нея дверь. Объясненіе, по теоріи, должно идти съ низу, начиная съ физическихъ явленій; но изслѣдованіе этой стороны человѣческой души едва начинается. Нѣтъ ни одного твердаго положенія, ни одного безспорнаго вывода. Изслѣдователи не согласились даже относительно способа изученія душевныхъ явленій, колеблясь между внѣшнимъ опытомъ и внутреннимъ, и не зная гдѣ найти точку опоры. По выраженію одного изъ значительнѣйшихъ писателей этого направленія, оно представляетъ настоящее вавилонское столпотвореніе. Когда же, не отомкнувши двери, приверженцы чистаго реализма начинаютъ говорить о томъ, что происходитъ въ домѣ, мы, къ удивленію, встрѣчаемъ только жалкіе обрывки давно извѣстныхъ и давно опровергнутыхъ философскихъ теорій, или же воздвигаются такія фантастическія зданія, которыя никакъ уже не могутъ имѣть притязанія на имя точной науки. Чѣмъ же можетъ замѣнить реализмъ отвергаемыя имъ религію и философію? Ничѣмъ. Онъ взываетъ только къ человѣку: откажись отъ того, что тебѣ всего дороже, отъ самыхъ завѣтныхъ своихъ убѣжденій, и вѣрь положительной наукѣ, которая оставляетъ тебя въ полномъ невѣдѣніи относительно именно того, что тебѣ всего болѣе желательно знать. Какое понятіе о человѣкѣ должны имѣть тѣ, которые проповѣдуютъ подобное ученіе, и каковы должны быть тѣ, которые имъ довольствуются?

Эта самоувѣренность ограниченной точки зрѣнія, это отрицаніе высшихъ явленій духа во имя теоріи, имѣющей претензію опираться на явленія, доказываютъ, что современная наука не успѣла еще утвердиться на прочныхъ основаніяхъ. Разочаровавшись въ философскихъ системахъ, которыя смѣлымъ полетомъ мысли хотѣли обнять

всю вселенную, человѣческій умъ кинулся въ противоположную крайность. Онъ въ опытѣ сталъ искать для себя твердую точку опоры. Но здѣсь его должно постигнуть еще большее разочарованіе. Тамъ, гдѣ онъ думалъ найти свѣтъ, онъ обрѣтаетъ только мракъ. Опытъ на столько способенъ дать намъ познаніе вещей, на сколько онъ озаряется направляющимъ его разумомъ; слѣдовательно, чѣмъ менѣе разумъ довѣряетъ самому себѣ, тѣмъ меньшіе плоды онъ въ состояніи извлечь изъ опыта. Послѣдній даетъ намъ только разнообразныя явленія и чисто внѣшній ихъ порядокъ въ пространствѣ и времени. Ни смысла, ни связи явленій опытъ намъ не раскрываетъ: связующее начало, не подлежащее внѣшнимъ чувствамъ, постигается только разумомъ. Поэтому, какъ скоро мы отвергаемъ разумъ, какъ самостоятельный источникъ познанія, такъ остается одно лишь совершенно непонятное для насъ внѣшнее сопоставленіе явленій, или же, если мы хотимъ что либо объяснить, мы принуждены внутреннюю связь сводить на внѣшнюю, то есть, вездѣ видѣть одинъ механизмъ, который однако, въ свою очередь, остается для насъ необъяснимымъ. Это и дѣлаютъ реалисты. Но механическое воззрѣніе, приложимое къ извѣстной области явленій, оказывается совершенно недостаточнымъ тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло не съ внѣшнею, а съ внутреннею связью вещей. Стараніе все сводить къ механическимъ отношеніямъ ведетъ не только къ непониманію, но и къ искаженію всѣхъ высшихъ явленій природы и духа, которыя насильственно подводятся подъ неприложимые къ нимъ законы и въ которыхъ намѣренно отрицаются самыя существенныя ихъ черты. Всего болѣе это обнаруживается въ той области, гдѣ разумъ самъ является дѣятелемъ. Отрицая значеніе его, какъ самобытной силы, составляющей источникъ самостоятельныхъ опредѣленій, мы очевидно ничего не поймемъ въ явленіяхъ человѣческой

жизни. Мы будемъ стараться объяснить частными и внѣшними отношеніями то, что составляетъ явленіе высшаго, идеальнаго начала. Отсюда та масса уродливыхъ произведеній, которыми, подъ именемъ положительной науки, наводняются всѣ отрасли знанія, касающіяся человѣка, начиная отъ психологіи и кончая соціологіею и исторіею. Такое направленіе прямо ведетъ къ отрицанію всей высшей стороны человѣческой природы, того, что связываетъ насъ съ безконечнымъ. Человѣкъ приравнивается къ животнымъ, низводится на степень простаго физическаго существа, котораго жизнь и дѣятельность опредѣляются механическими отношеніями соединяющихся въ немъ матеріальныхъ элементовъ и окружающихъ его естественныхъ силъ.

Понятно, какіе печальные жизненные плоды должно было принести такое настроеніе умовъ. Душа человѣка возвышается, когда онъ устремляетъ свои взоры на общее, всеобъемлющее, вѣчное; напротивъ, кругозоръ его съуживается и душевныя силы слабѣютъ, когда онъ вращается исключительно въ области частностей. Низводя его съ неба на землю, реализмъ неизбѣжно долженъ былъ повести къ пониженію умственнаго и нравственнаго уровня человѣческихъ обществъ. Это мы и видимъ въ настоящее время. Результатомъ положительнаго знанія, дающаго лишь частныя рѣшенія по частнымъ вопросамъ, является отсутствіе всякихъ общихъ идей, а вслѣдствіе того, хаотическое состояніе умовъ. Современный образованный человѣкъ потерялъ свое равновѣсіе; нигдѣ онъ не находитъ твердой точки опоры. Среди безконечнаго множества частностей, у него исчезъ всякій общій взглядъ. Никогда еще не было такого всеобщаго шатанія, такого умственнаго мрака, какъ именно теперь. Сильная мысль, крѣпкія убѣжденія, высокіе характеры становятся рѣдкостью. Практическіе вопросы еще способны приковывать къ себѣ людей; теоретиче-

скіе интересы отошли на задній планъ и возбуждаютъ умы лишь на столько, на сколько въ нихъ выражается та или другая практическая тенденція. Явнымъ признакомъ этого низкаго умственнаго состоянія служитъ всеобщій упадокъ изящной литературы. Въ этомъ нельзя видѣть случайное только явленіе; положительное знаніе всего менѣе допускаетъ такого рода всеобщія случайности. Это—знакъ времени. Въ поэзіи выражаются идеальныя стремленія человѣчества. Тамъ, гдѣ изсякъ ея источникъ, можно навѣрное сказать, что оскудѣла идеальная жизнь общества. Человѣкъ, вслѣдствіе господства реализма, превращается въ исключительно внизъ смотрящее существо. Откуда же взяться поэтическому вдохновенію?

Въ Россіи, это пониженіе общаго уровня должно было отразиться въ еще болѣе печальныхъ явленіяхъ, нежели гдѣ либо. Современное русское общество превратилось въ умственную пустыню. Серіозное отношеніе къ мысли, искреннее уваженіе къ наукѣ почти исчезли; всякій живой источникъ вдохновенія изсякъ. Съ паденіемъ философіи, логика сдѣлалась излишнимъ бременемъ; умѣніе связывать свои понятія отошло къ области предразсудковъ. Никогда еще русская литература не стояла такъ низко; никогда легкомысліе и невѣжество такъ беззастѣнчиво не выставлялись на показъ. Самые крайніе выводы самыхъ односторонніхъ западныхъ мыслителей, обыкновенно даже непонятые и непереваренные, смѣло выдаются за послѣднее слово европейскаго просвѣщенія. Либерализмъ и соціализмъ, реализмъ и утопія, самыя противоположныя и исключающія другъ друга направленія, сливаются въ невообразимый хаосъ, въ которомъ можно найти все, кромѣ знанія и мысли. Таково наше положеніе. Когда читаешь или вспоминаешь о прежнихъ людяхъ, съ ихъ широкимъ образованіемъ, съ ихъ возвышенными интересами, при гораздо меньшей возможности дѣйствовать, больно и обидно ста-

новится за настоящее. Западно-европейскія общества, погрузившись въ исключительное изученіе частностей, сохранили по крайней мѣрѣ одну облагороживающую черту: упадокъ мысли искупается до нѣкоторой степени значительностью умственнаго труда, обращеннаго на изслѣдованіе фактическаго матеріала. У насъ, къ сожалѣнію, и этого нѣтъ. Если западнаго Европейца можно сравнить съ рудокопомъ, который неутомимо работаетъ въ рудникахъ, приготовляя себѣ богатства для будущаго, то мы, при скудости нашего образованія, довольствуемся ожиданіемъ чужихъ благъ, а пока питаемся кой-гдѣ подобранными крохами, которыя доставляютъ посредники, слишкомъ часто расчитывающіе на неразборчивость публики. Отсюда внутренній разладъ и дикія фантазіи, рождающіяся во мракѣ. Сколько среди насъ людей, которые забыли даже, что существуетъ свѣтъ Божій и готовы закидать каменьями того, кто дерзаетъ о немъ помянуть!

Выдти изъ этой удушливой атмосферы составляетъ насущную потребность всякаго, въ комъ живы еще интересы мысли, кто не довольствуется житейскою пошлостью или на вѣру принятымъ направленіемъ. А выдти изъ нея можно только однимъ способомъ: поднявши глаза къ верху, вмѣсто того чтобы упорно держать ихъ прикованными къ низу. Поднять ихъ нужно не съ тѣмъ, чтобы отлетѣть отъ земли и унестись въ невѣдомую область, а съ тѣмъ чтобы, оставаясь на землѣ и пользуясь ея богатствами, окинуть взоромъ все необъятное пространство неба и уразумѣть великую связь, соединяющую высшее съ низшимъ, небесное и земное. Возможно ли исполненіе подобной задачи? Думаю, что наука собрала для этого достаточно данныхъ, если только мы не ограничимся мимолетными произведеніями вчерашняго дня, а усвоимъ себѣ все то, что человѣчество выработало на своемъ многовѣковомъ и многотрудномъ пути. Во всякомъ случаѣ, кому удалось дора-

ботаться до самостоятельнаго взгляда на эти предметы и озарить свѣтомъ хотя малѣйшую частичку безконечнаго міра мысли и чувства, тотъ обязанъ представить результаты своего труда на сужденіе современниковъ, ибо этимъ только подвигаются впередъ и наука и жизнь.

Приступая къ обсужденію поставленныхъ мною вопросовъ, я долженъ сказать, что я становлюсь чисто на точку зрѣнія науки. Богословскія изслѣдованія и размышленія могутъ удовлетворять убѣжденныхъ уже въ истинѣ извѣстной религіи, но не въ состояніи убѣдить тѣхъ, которые покинули религіозную почву. Какъ скоро возбужденъ испытующій разумъ, такъ ему одному принадлежитъ верховное рѣшеніе занимающихъ его задачъ. Если онъ подчиняется высшему авторитету, то онъ дѣлаетъ это не иначе, какъ на основаніи собственнаго убѣжденія, точно провѣривъ всѣ свои пути. Вѣра для разума составляетъ не точку исхода, которая принимается слѣпо, а объективное начало, которое изслѣдуется въ своемъ существѣ и въ своихъ проявленіяхъ. Только этимъ путемъ можно сдѣлать научный выводъ. Но это изслѣдованіе должно быть ведено безъ всякаго пристрастія и предубѣжденія. Всего менѣе можетъ быть здѣсь допущено отрицательное отношеніе къ предмету, которое обыкновенно служитъ только признакомъ незнанія или непониманія предмета. Истинная наука во всякомъ общемъ явленіи видитъ положительное выраженіе законовъ природы и духа, и чѣмъ глубже она его изучаетъ, чѣмъ болѣе выясняется передъ нею его смыслъ, тѣмъ болѣе исчезаетъ разстояніе между познающимъ и познаваемымъ. Разрывъ между наукою и религіею составляетъ принадлежность извѣстныхъ ступеней развитія; онъ происходитъ иногда отъ недостаточности науки, иногда отъ недостаточности религіи. Но окончательною цѣлью развитія представляется высшее объединеніе обѣихъ областей, конечный синтезъ всего духовнаго міра. Таково глубокое убѣжденіе, которое

я вынесъ изъ своихъ научныхъ изысканій, и которое одно даетъ мнѣ смѣлость взяться за перо. Постараюсь передать его тѣмъ, кого искренно занимаютъ эти вопросы.

Прошу только благосклоннаго читателя не посѣтовать, если въ этомъ изслѣдованіи я долженъ буду на первыхъ порахъ вести его черезъ то, что можетъ показаться пустыми метафизическими тонкостями или сухою схоластикою. Кому извѣстна связь всѣхъ частей науки между собою, тотъ знаетъ, что эти метафизическія тонкости оказываются въ послѣдствіи исполненными жизненнаго значенія. Онѣ составляютъ необходимое условіе всякаго пониманія. Это—тотъ мерцающій свѣточъ, который непривычному глазу кажется неспособнымъ разсѣять окружающій насъ мракъ, но который въ дѣйствительности одинъ можетъ вывести человѣка въ высшую область всеозаряющей истины. Горе служителю науки, который погасилъ въ себѣ этотъ свѣтильникъ! Онъ осужденъ вѣчно пресмыкаться въ низменностяхъ реализма, потерявши даже память о томъ, что онъ рожденъ для инаго знанія и для иной жизни.

КНИГА I.

НАУКА.

ГЛАВА I.

ОПЫТЪ И ЕГО ГРАНИЦЫ.

Если опытъ, какъ утверждаютъ многіе, составляетъ единственный источникъ человѣческаго знанія, то судьба человѣка представляетъ неразрѣшимое противорѣчіе.

Въ самомъ дѣлѣ, можно идти отъ наблюденія къ наблюденію, дѣлать открытіе за открытіемъ, изслѣдовать составъ солнца и даже неподвижныхъ звѣздъ, передавать свои мысли, съ быстротою молніи, съ одного конца земнаго шара на другой, мы все-таки прибавляемъ только частное къ частному, никогда не достигая такого общаго начала, которое бы удовлетворяло нашему разуму, раскрывая намъ внутреннюю сущность вещей. Мы движемся по безконечному пути, котораго едва ничтожнѣйшая часть поддается величайшимъ усиліямъ человѣческаго ума, а остальное остается покрыто непроницаемымъ мракомъ. Не только ограниченность нашихъ внѣшнихъ чувствъ не дозволяетъ намъ выходить изъ тѣснаго круга доступныхъ намъ явленій, но самая сложность явленій полагаетъ знанію неодолимый предѣлъ. Именно то, что всего къ намъ ближе и всего для насъ важнѣе, ускользаетъ отъ наблюденій и не поддается анализу, а потому должно вѣчно оставаться для насъ непонятнымъ. Мало того: даже тамъ, гдѣ мы усматриваемъ постоянную связь явленій, мы знаемъ только, что эта связь существуетъ, но не знаемъ почему, и если намъ удается иногда свести частный законъ къ болѣе общему, мы въ сущности ничего не выигрываемъ отъ этого обобщенія, ибо послѣдній остается для насъ столь же непонятнымъ, какъ и первый. По выраженію Милля [1]), мы идемъ только отъ одной тайны къ

[1]) Logic I, стр. 527 (7-е изд. 1868 г.).

другой. Сколько бы мы ни связывали и ни обобщали, опытъ не даетъ намъ ничего, кромѣ чисто внѣшняго сходства или сопоставленія явленій въ пространствѣ и времени; внутренней связи мы не видимъ и смысла явленій мы не постигаемъ. По признанію всѣхъ естествоиспытателей, природа вещей остается для насъ вѣчно скрытою. Начальныя и конечныя причины устраняются изъ области изслѣдованія. Мы должны довольствоваться относительнымъ, отказываясь отъ какого бы то ни было познанія абсолютнаго.

А между тѣмъ, человѣческій разумъ, слѣдуя неудержимому внутреннему стремленію, требуетъ именно разрѣшенія этихъ высшихъ вопросовъ. Какъ только человѣкъ начинаетъ себя сознавать, такъ онъ неизбѣжно ставитъ себѣ эти задачи. „Замѣчательно, говоритъ Августъ Контъ, что вопросы, кореннымъ образомъ недоступные нашимъ средствамъ, внутренняя природа существъ, начало и конецъ всѣхъ явленій, суть именно тѣ, которые нашъ умъ предлагаетъ себѣ въ этомъ первобытномъ состояніи, тогда какъ всѣ разрѣшимыя задачи считаются почти недостойными серіознаго размышленія“ [1]). Контъ объясняетъ это тѣмъ, что неразвитой человѣкъ не знаетъ еще своихъ средствъ, а потому полагаетъ себѣ недоступныя цѣли; но причину такого несоотвѣтствія между вложенными въ человѣка стремленіями и данными ему орудіями надобно искать гораздо глубже. Если человѣкъ, вмѣсто того чтобы останавливать свое вниманіе на томъ, что его окружаетъ, кидаетъ взоръ въ безконечную даль, если, не довольствуясь познаніемъ относительнаго, онъ хочетъ постигнуть абсолютное, то это означаетъ, что разумъ его созданъ для познанія абсолютнаго. По внутреннему закону человѣческой природы, это— первый предметъ, который приковываетъ къ себѣ его вниманіе. Человѣкъ ничего еще не знаетъ, но онъ прямо обращается къ тому, въ чемъ онъ инстинктивно видитъ источникъ всякаго познанія, что одно можетъ раскрыть ему смыслъ и всѣхъ окружающихъ его явленій и его собственной жизни. Если же тѣ высшіе вопросы, которые съ первыхъ временъ его существованія неотразимо представляют-

---

[1]) Cours de Phil. Posit. I, première leçon, стр. 9—10.

ся его уму, должны вѣчно оставаться неразрѣшенными, если человѣкъ принужденъ сказать себѣ, что предметъ, котораго всеобъемлющее значеніе притягиваетъ къ себѣ его внутренній взоръ, недоступенъ его средствамъ, и что въ милліоны милліоновъ вѣковъ онъ не приблизится къ нему ни на шагъ, то не есть ли это такое противорѣчіе, какому не найдется примѣра во всемъ мірозданіи? Животныя не познаютъ абсолютнаго, но они не имѣютъ объ немъ и понятія; они довольствуются тѣмъ, что ихъ окружаетъ. Одинъ человѣкъ обреченъ стремиться къ непостижимому, представлять себѣ непознаваемое, постоянно ставить себѣ вопросы и никогда ихъ не разрѣшать.

При такихъ условіяхъ, судьба человѣка остается для него самого непроницаемою тайною. Откуда онъ исходитъ? Куда онъ идетъ? Какой смыслъ этого мгновенія свѣта, мерцающаго между двумя безконечными пространствами мрака? Животныя опять таки не задаютъ себѣ этихъ вопросовъ; они живутъ безмятежно однимъ настоящимъ. Но человѣкъ непремѣнно ихъ себѣ ставитъ; отъ нихъ зависитъ все его воззрѣніе на собственную жизнь, все направленіе его мыслей и чувствъ. А между тѣмъ, онъ никакъ не можетъ ихъ разрѣшить. Причины начальныя и конечныя отъ него скрыты, и въ этомъ мгновенномъ промежуткѣ настоящаго, которымъ онъ принужденъ ограничиться, онъ можетъ, не понять (это ему никогда не дано), а усмотрѣть только частныя отношенія, возникающія при встрѣчѣ съ окружающими предметами. Съ точки зрѣнія опытнаго знанія, онъ самъ представляется не болѣе какъ частнымъ явленіемъ среди частныхъ явленій, относительнымъ между относительнымъ. Также какъ и все остальное, онъ подчиняется роковымъ, но непостижимымъ для него законамъ, опредѣляющимъ взаимныя отношенія сопоставленныхъ въ пространствѣ и времени вещей. Такимъ образомъ, онъ является игралищемъ слѣпыхъ силъ, крупинкою, затерянною въ безконечномъ пространствѣ, случайнымъ соединеніемъ частицъ, которыя также случайно разъединяются, при чемъ остается совершенно непонятнымъ, зачѣмъ этой крупинкѣ дано сознаніе своего положенія, зачѣмъ дано ей чувство, идущее за предѣлы настоящаго дня, и мысль, которая неустанно проситъ свѣта среди окружающаго ее мрака.

Человѣкъ не можетъ не возмущаться противъ подобнаго взгляда. Напрасно говорятъ ему, что ограничить свое знаніе тѣмъ, что̀ доступно его средствамъ, составляетъ признакъ зрѣлости ума. Онъ не можетъ считать признакомъ зрѣлости—смотрѣть исключительно въ низъ, когда, по законамъ своей природы, онъ стремится смотрѣть въ верхъ, ограничиться изученіемъ частностей, когда всякое произносимое имъ слово есть выраженіе общаго понятія, признать себя неспособнымъ понимать что бы то ни было, когда вложенный въ него разумъ есть, по существу своему, способность пониманія, наконецъ, отказаться отъ изслѣдованія именно тѣхъ вопросовъ, которые составляютъ самую насущную потребность его ума, и которые одни даютъ смыслъ всей его жизни. Именемъ зрѣлости украшается только самая ограниченная односторонность, самое глубокое противорѣчіе. И когда позитивисты, ссылаясь на непоколебимость опытнаго знанія, утверждаютъ, что оно постепенно должно замѣнить и философію и религію, мы можемъ видѣть въ этихъ увѣреніяхъ только забавное притязаніе. Изученіе частички конечнаго должно замѣнить стремленіе къ безконечному! Для простаго здраваго смысла очевидно, что тутъ область другая, а потому замѣна невозможна. Пусть опытное знаніе вращается въ своей ограниченной сферѣ; за его предѣлами всегда остается необозримое пространство, отъ котораго человѣкъ не можетъ отвращать своего взора, ибо онъ имѣетъ врожденное и неодолимое стремленіе смотрѣть въ даль. Тѣ вопросы, которые онъ ставитъ себѣ съ самаго начала, напрашиваются на него и въ послѣдствіи, и онъ не можетъ отказаться отъ ихъ разрѣшенія, ибо отъ нихъ зависитъ все его міросозерцаніе и вся его дѣятельность.

Не болѣе основательны и тѣ приверженцы опыта, которые, какъ Спенсеръ, отмежевываютъ для знанія извѣстную, ограниченную область, а остальное, подъ именемъ непознаваемаго, предоставляютъ вѣрѣ. Здѣсь вѣра, въ отличіе отъ знанія, принимается только какъ темное чувство, не руководимое никакимъ разумнымъ началомъ. Но тамъ, гдѣ нѣтъ познаваемаго предмета, чувство будетъ вращаться въ пустотѣ. Чувство само не создаетъ предмета; оно опредѣляетъ только отношеніе лица къ данному предмету. Иначе оно само было бы источникомъ познанія, то есть, извѣстною

формою разума. Притомъ, это отношеніе остается всегда чисто субъективнымъ, ибо чувство разнообразно и не передаваемо: одинъ чувствуетъ такъ, другой иначе. Объективнаго мѣрила истины оно въ себѣ не содержитъ. Если въ области безконечнаго разумъ безсиленъ понять что бы то ни было, то мы и другимъ путемъ ничего не узнаемъ. Конечно, мы можемъ наполнить это темное царство созданіями своего воображенія; но признавать эти образы за истину человѣкъ можетъ только пока онъ не знаетъ, откуда они происходятъ; какъ же скоро выяснился ихъ источникъ, такъ они теряютъ всякую цѣну, и чувство снова обрѣтается въ пустотѣ. Или же приходится прибѣгнуть къ сверхъестественному откровенію, что̀ всего менѣе допускается позитивистами. Но и откровеніе нуждается въ разумной провѣркѣ, ибо иначе человѣкъ принужденъ будетъ слѣпо вѣрить всему, что̀ выдается ему за явленіе или предписаніе Божества, и тогда что̀ станется съ самымъ знаніемъ? Однимъ словомъ, куда бы мы ни обратились, мы видимъ, что разумъ одинъ способенъ утвердить въ человѣкѣ представленія, имѣющія для него объективное значеніе, и къ нимъ только чувство можетъ прилѣпиться всею силою стремленія, исходящаго изъ глубочайшихъ потребностей души. Воззрѣніе Спенсера, въ сущности, ничто иное какъ попытка отстоять исключительность опытнаго знанія, предоставивъ вѣрѣ невинное удовольствіе мечтать, сколько угодно, лишь бы эти мечты не оказывали никакого вліянія на остальное.

И такъ, чистый опытъ ни съ какой стороны не можетъ удовлетворить человѣка. Давая ему частныя, фактическія свѣдѣнія, онъ оставляетъ его во мракѣ на счетъ именно того, что̀ всего болѣе занимаетъ его умъ, что̀ составляетъ высшій предметъ для его чувства, что̀ имѣетъ важнѣйшее значеніе для его жизни, того, наконецъ, что̀ даетъ цѣну самой жизни. Если все человѣческое познаніе ограничивается опытомъ, то нѣтъ въ мірѣ болѣе жалкаго существа, нежели человѣкъ. Онъ обреченъ на безвыходное противорѣчіе между своими стремленіями и своими средствами, между неотразимо осаждающими его задачами и невозможностью ихъ разрѣшенія.

Но точно ли опытъ составляетъ единственный источникъ человѣческаго познанія?

Если мы взглянемъ на тѣ основанія, на которыхъ строится вся эта теорія, то мы будемъ поражены нѣкоторымъ изумленіемъ. Когда въ концѣ XVII вѣка Локкъ хотѣлъ утвердить на прочныхъ началахъ систему опытнаго знанія, онъ представилъ подробное изслѣдованіе познавательной способности человѣка. Изслѣдованіе было крайне одностороннее; выводы Локка были опровергнуты критикою Лейбница и Канта. Но все же тутъ были научные доводы; на Локка можно было ссылаться. Тѣмъ же путемъ шло и дальнѣйшее развитіе этого ученія. Кондильякъ выработалъ цѣльную и послѣдовательную теорію чистаго сенсуализма. Тоже слѣдовало бы сдѣлать и теперь. Новый, глубокій анализъ познавательной способности человѣка тѣмъ болѣе необходимъ, что приверженцамъ опыта приходится опровергать величайшихъ мыслителей новаго времени. Не легко устранить *Критику чистаго разума* Канта. Но современные позитивисты избавляютъ себя отъ такого труда. Мы не видимъ у нихъ ничего похожаго на то, что старались дать ихъ предшественники. Гдѣ то классическое изслѣдованіе, на которое они могли бы ссылаться, какъ на авторитетъ? Гдѣ то сочиненіе, которое могло бы стать на ряду не только съ *Критикою чистаго разума,* но даже съ Локкомъ или Кондильякомъ? Зачинатель этого направленія, Августъ Контъ, излагая свою *Положительную философію* просто относитъ богословіе и метафизику къ области прошедшаго, признавая опытное знаніе за единственное, достойное зрѣлаго возраста человѣка; но доказательствъ этому положенію онъ не думалъ представить: мы должны вѣрить на̀ слово. Отчасти этотъ пробѣлъ хотѣлъ восполнить Милль своею *Логикою*. Но изслѣдуя пріемы опытной методы, Милль оставилъ безъ опроверженія воззрѣнія великихъ нѣмецкихъ философовъ, которыхъ онъ зналъ весьма плохо. Возраженія его противъ умозрѣнія ограничиваются крайне поверхностнымъ отрицаніемъ значенія силлогизма. Полнаго анализа познавательной способности человѣка онъ все таки не представилъ. Собственное его ученіе всего менѣе можетъ служить образцомъ человѣческой логики. Въ этомъ мы убѣдимся ниже. Наконецъ, новѣйшіе защитники чистаго опыта, думая расширить теорію, ниспровергаютъ ее въ самыхъ основаніяхъ. Послѣдователи Дарвина, признавая, вмѣстѣ съ дру-

гими, опытъ за единственный источникъ человѣческаго познанія, допускаютъ однако, что понятія, также какъ наклонности, характеръ, типическія черты, могутъ передаваться наслѣдственно. Но если такъ, то въ отдѣльномъ лицѣ переданныя такимъ образомъ понятія будутъ уже не пріобрѣтенныя, а прирожденныя. Если же опытъ убѣждаетъ насъ въ существованіи прирожденныхъ понятій въ отдѣльныхъ лицахъ, то на какомъ основаніи будемъ мы отрицать ихъ относительно всего человѣческаго рода? Опытомъ мы до этого не дойдемъ, ибо мы не знаемъ, каковы были первобытные люди; въ настоящее же время всѣ имѣютъ уже пріобрѣтенный по наслѣдству запасъ понятій. Но приверженцы этого воззрѣнія идутъ еще далѣе: они даже у первобытныхъ людей признаютъ уже прирожденныя понятія, которыя, по ихъ мнѣнію, были пріобрѣтены опытомъ ихъ животными прародителями. Здѣсь уже мы вступаемъ въ область, гдѣ властвуетъ чистая фантазія. Чтобы спасти опытную теорію отъ разрушающихъ ее фактовъ, относятъ пріобрѣтеніе понятій въ такую даль, про которую никто ничего не знаетъ и знать не можетъ. И это совершается во имя опыта! Болѣе нагляднаго противорѣчія невозможно себѣ представить.

При такомъ недостаткѣ теоріи, не поможетъ и ссылка на опытныя науки, преимущественно естественныя, которыя, держась этого пути, значительно подвинули впередъ человѣческое знаніе. Никто не отвергаетъ опытной методы и великихъ, достигнутыхъ ею результатовъ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что все человѣческое знаніе ограничивается опытомъ. Чтобы доказать это, надобно не только подвергнуть новому анализу познавательную способность человѣка, но фактически изслѣдовать всѣ тѣ явленія человѣческаго разума, которыя выходятъ изъ предѣловъ опыта. Позитивистъ, который хочетъ утвердить свое ученіе на прочныхъ основаніяхъ, долженъ съ своей точки зрѣнія написать исторію философіи и религіи, ибо, по правиламъ самой опытной методы, всякая теорія тогда только можетъ имѣть притязаніе на положительное значеніе въ наукѣ, когда она объясняетъ всѣ явленія. Но тѣ немногія попытки въ этомъ родѣ, которыя представляетъ современная литература, могутъ служить развѣ только доказательствомъ невозможности напи-

сать дѣльную исторію философіи и религіи съ точки зрѣнія чистаго опыта. Эти попытки всего болѣе убѣждаютъ насъ въ справедливости сказаннаго выше, что отрицаніе явленія большею частью есть только незнаніе или непониманіе явленія. Позитивизмъ не произвелъ ни одного основательнаго ученаго по этой части, и наоборотъ, нѣтъ ни одного основательнаго историка философіи и религіи, который былъ бы позитивистомъ. Вслѣдствіе этого, друзья опытной методы обыкновенно довольствуются тѣмъ, что голословно признаютъ опытъ за единственный источникъ познанія и презрительно относятся къ метафизикѣ и къ религіи, считая ихъ покончennымъ дѣломъ, но не вѣдая ихъ содержанія и не объясняя ни ихъ развитія, ни ихъ высокаго значенія въ исторіи человѣчества[1]).

---

[1]) Къ числу печальныхъ произведеній позитивизма должна быть отнесена *Исторія философіи* Льюиса, въ которой даровитый авторъ, въ борьбѣ съ недоступною его точкѣ зрѣнія задачею, на каждомъ шагу впадаетъ въ противорѣчія и фактическія ошибки. Согласно съ ученіемъ Конта, Льюисъ утверждаетъ, что философія занимаетъ середину между богословіемъ и опытными науками, вслѣдствіе чего вся исторія философіи представляетъ постепенный переходъ отъ богословскихъ началъ къ опытнымъ. Но съ первыхъ же страницъ мы узнаемъ, что первые греческіе философы, Іонійцы, верховными началами бытія признавали причины чисто физическія, какъ то, воду и воздухъ; затѣмъ мысль переходитъ къ началамъ математическимъ, и наконецъ, у Элеатовъ, къ метафизическимъ. Слѣдовательно, движеніе идетъ отъ физическихъ началъ къ метафизическимъ, а не на оборотъ. Рядомъ съ этимъ однако продолжаетъ существовать и физическая философія; позднѣйшіе мыслители стараются даже сочетать ея выводы съ понятіями метафизиковъ. Но всѣ эти попытки, по мнѣнію Льюиса, лишенныя почвы, привели только къ скептицизму. Казалось бы, тутъ должно было зародиться опытное знаніе, особенно послѣ того какъ Софисты провозгласили общимъ началомъ, что «явленіе есть истина». Вмѣсто того, за скептицизмомъ слѣдуетъ новый философскій періодъ, съ еще болѣе отвлеченно-метафизическимъ направленіемъ, нежели прежній. Держась теоріи прогресса, Льюисъ считаетъ нужнымъ признать какую то заслугу за великими мыслителями этого періода; но онъ самъ же называетъ все ихъ мышленіе неудачнымъ предпріятіемъ. Изъ принятыхъ имъ началъ прямо слѣдуетъ, что выработанная ими діалектика была въ высшей степени вредна, ибо она отвлекала людей отъ истиннаго пути и увлекала ихъ въ такую область, гдѣ ничего знать нельзя. Бентамъ былъ гораздо послѣдовательнѣе, когда онъ говорилъ, что въ то время какъ другіе обращались къ опытному знанію, Платонъ несъ

И такъ, вопросъ объ источникахъ человѣческаго познанія должень считаться открытымъ. Постараемся собрать данныя для его разрѣшенія.

чепуху, которой самъ не понималъ. Съ точки зрѣнія позитивизма, иного сужденія нельзя произнести. Къ чему же однако привело это новое матафизическое направленіе? Послужило ли оно, по крайней мѣрѣ на этотъ разъ, переходомъ отъ богословія къ опыту? Ничуть не бывало. Прошедши черезъ метафизику, человѣческая мысль снова обращается къ богословію. Такимъ образомъ, выведенный Контомъ и усвоенный Льюисомъ законъ оказывается мнимымъ. А между тѣмъ, въ угоду этому закону, факты подвергаются немилосердному искаженію. Глубокій идеалистъ, Гераклитъ, превращается въ сенсуалиста; чистый матеріализмъ Демокрита отождествляется съ спиритуализмомъ Лейбница; Платонъ представляется скептикомъ, который не только не выработалъ никакой системы, но и не останавливался болѣе мгновенія на какой бы то ни было теоріи; Аристотель, наконецъ, изображается, какъ чистый эмпирикъ, но такой, который, незамѣтно для себя самого, съ первыхъ же шаговъ оказывается стоящимъ на совершенно другой почвѣ. Не говоримъ уже о мыслителяхъ новаго времени, которыхъ ученія переданы еще хуже, нежели воззрѣнія древнихъ. Въ этой *Исторіи философіи* читатель не почерпнетъ даже самаго поверхностнаго фактическаго знанія философіи, не только что пониманія смысла системъ и законовъ ихъ развитія. Иначе впрочемъ и быть не могло. При отрицательномъ отношеніи къ предмету, даже серіозные умы обречены на безплодіе.

ГЛАВА II.

ВНѢШНІЙ И ВНУТРЕННІЙ ОПЫТЪ.

Опытъ, со временъ Локка, раздѣляется на внѣшній и внутренній. Первый состоитъ въ наблюденіи внѣшнихъ явленій, подлежащихъ нашимъ чувствамъ, второй въ наблюденіи внутреннихъ явленій человѣческой души.

Внѣшній опытъ есть способъ изслѣдованія всѣхъ естественныхъ наукъ. Этимъ путемъ онѣ достигли блистательныхъ результатовъ. Каковы бы ни были недостатки этой методы, нѣтъ сомнѣнія, что она составляетъ истинное основаніе для изслѣдованія внѣшнихъ явленій. При всей ограниченности нашихъ внѣшнихъ чувствъ, они служатъ намъ единственнымъ орудіемъ, посредствомъ котораго мы сообщаемся съ внѣшнимъ міромъ. Для того чтобы знать, что дѣлается кругомъ насъ, мы должны наблюдать, дѣлать опыты, стараться опредѣлить постоянную послѣдовательность явленій, ихъ сходство и различіе. Только на основаніи точнаго изслѣдованія фактовъ, мы можемъ прилагать къ явленіямъ математическія исчисленія или логическіе выводы. Главнымъ орудіемъ разума въ этомъ изслѣдованіи служитъ наведеніе, то есть, систематическій выводъ общихъ законовъ изъ частныхъ явленій. Наведенію, или индукціи, естественныя науки преимущественно обязаны своими успѣхами въ новѣйшее время. Выводъ, или дедукція, служитъ имъ только вспомогательнымъ средствомъ.

Вся эта метода, имѣющая столь твердыя основанія и давшая столь великолѣпные плоды, приложима однако единственно къ явленіямъ внѣшняго міра, ибо только они подлежатъ нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Душевныя явленія невидимы, неосязаемы; они доступны только внутреннему самонаблюденію, а не внѣшнему опыту. Защитники чистаго опыта, которые хотятъ и на психологію распростра-

нить методу естественныхъ наукъ, поставлены черезъ это въ значительное затрудненіе. Самые послѣдовательные изъ нихъ прямо отвергаютъ внутренній опытъ, какъ неспособный дать точные научные результаты. Они требуютъ, чтобы психологическія изслѣдованія, также какъ и физическія, были основаны исключительно на внѣшнемъ опытѣ. Но что̀ даетъ намъ внѣшній опытъ относительно душевныхъ явленій? Изслѣдователь можетъ наблюдать только тѣлесныя движенія, проистекающія отъ внутреннихъ причинъ; самыя же причины, представленія, чувства, ускользаютъ отъ его взора. Этимъ путемъ мы можемъ только снаружи осмотрѣть зданіе, но внутрь его проникнуть мы не въ состояніи. Вслѣдствіе этого, защитники методы естественныхъ наукъ стараются по возможности и внутреннія причины свести на внѣшнія. Отправляются отъ изслѣдованія рефлексовъ или невольныхъ движеній; дѣлаютъ опыты надъ обезглавленными лягушками, и затѣмъ, на основаніи этихъ скудныхъ данныхъ, строятъ уже чисто логическимъ путемъ все психологическое зданіе. Однако, съ первыхъ же шаговъ, это построеніе встрѣчаетъ камень преткновенія. Невольныя движенія обезглавленной лягушки претерпѣваютъ значительныя измѣненія отъ присутствія головы. Физіологи утверждаютъ, что мозгъ служитъ только регуляторомъ движеній; но рядомъ съ этимъ, они принуждены признать, что проходя черезъ мозгъ, движенія усиливаются или задерживаются. Стало быть, этотъ органъ служитъ не только регуляторомъ, но и самостоятельнымъ источникомъ силы. Кромѣ внѣшней причины, есть, слѣдовательно, и внутренняя, а потому нѣтъ возможности опредѣлить законы явленій, не изслѣдовавши свойствъ этой послѣдней, изслѣдовать же ея свойства мы можемъ не иначе, какъ посредствомъ внутренняго опыта. Сколько ни разлагай мозгъ, мы чувствъ и представленій въ немъ не найдемъ; существованіе этихъ внутреннихъ причинъ нашихъ внѣшнихъ движеній извѣстно намъ единственно изъ внутренняго опыта.

Такимъ образомъ, волею или неволею, мы принуждены въ психологіи руководствоваться внутреннимъ опытомъ. Не только чисто внутреннія явленія души, но самыя физіологическія отношенія души къ внѣшнему міру не могутъ быть изслѣдованы иначе, какъ этимъ путемъ. Когда физіологъ

дѣлаетъ наблюденія надъ свойствами зрѣнія или надъ законами едва замѣтныхъ ощущеній, онъ не можетъ руководствоваться ничѣмъ другимъ, кромѣ внутренняго наблюденія надъ самимъ собою, или тѣмъ, что другіе сообщаютъ ему о своихъ внутреннихъ наблюденіяхъ. Между тѣмъ, внутренній опытъ имѣетъ совершенно другія свойства, нежели внѣшній. Мы имѣемъ тутъ инаго рода орудіе и матеріалъ. Душевное дѣйствіе нельзя положить въ реторту или разсматривать въ микроскопъ. Способы индуктивнаго изслѣдованія, на которыхъ основана сила естествознанія, здѣсь не приложимы. Достаточно взглянуть на тѣ четыре методы, которыя Милль признаетъ основными канонами наведенія, чтобъ убѣдиться въ этомъ. Слѣдовательно, невозможно говорить и о превращеніи психологіи въ естественную науку. Это одинъ изъ тѣхъ ходячихъ умственныхъ шаблоновъ, которые прилагаются безъ разбора, но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются лишенными всякаго смысла. Естественныя науки руководствуются исключительно внѣшнимъ и никогда внутреннимъ опытомъ; психологія же, во всѣхъ своихъ существенныхъ частяхъ, можетъ быть построена единственно на внутреннемъ опытѣ.

Что же даетъ намъ внутренній опытъ и какъ онъ дѣйствуетъ? Этотъ вопросъ досель весьма мало обслѣдованъ, а между тѣмъ, онъ составляетъ краеугольный камень для опытной психологіи. Новѣйшіе психологи много говорятъ объ опытѣ, но они не потрудились обстоятельно разобрать, что именно они дѣлаютъ и какими путями они идутъ. Вслѣдствіе этого, въ ихъ изложеніи постоянно перемѣшиваются чисто логическіе выводы съ поверхностными внутренними наблюденіями, изъ чего проистекаетъ неисчѣлимая путаница понятій. Мы можемъ здѣсь только затронуть этотъ вопросъ.

Душевныя явленія представляютъ, по общему признанію, самое сложное, что только есть въ мірѣ. Въ самой душѣ мы замѣчаемъ различныя стороны или отправленія: чувства, влеченія, мысль, волю. Посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, она подвергается разнообразнѣйшимъ впечатлѣніямъ и вступаетъ во взаимнодѣйствіе со всѣми элементами окружающей ее среды. Причины душевныхъ явленій приходится иногда искать въ давнопрошедшемъ времени, при чемъ всѣ посред-

ствующія звенья ускользаютъ отъ наблюденія. Для того чтобы въ этомъ хаосѣ открыть какіе нибудь законы, надобно прежде всего различить отдѣльные элементы. Это дѣлаетъ и внѣшній опытъ относительно предметовъ своего изслѣдованія. Но для внѣшняго опыта эта логическая операція составляетъ только точку отправленія. Слѣдующій затѣмъ шагъ, который служитъ основаніемъ всей методы и всѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ, состоитъ въ дѣйствительномъ рознятіи элементовъ, которые уже порознь подвергаются наблюденію [1]). А этого-то именно внутренній опытъ не въ состояніи сдѣлать. Элементы душевныхъ явленій не могутъ быть рознаты въ дѣйствительности, ибо они не поддаются внѣшнему дѣйствію. Они могутъ быть рознаты только логически, то есть, для того чтобы изслѣдовать ихъ, мы должны сдѣлать *отвлеченіе*. Этимъ полагается уже коренное различіе между внѣшнимъ опытомъ и внутреннимъ. Первый отправляется отъ реальной операціи, второй отъ чисто логической.

Въ этомъ умственномъ анализѣ душевныхъ явленій представляется намъ прежде всего коренное различіе между наблюдающимъ и наблюдаемымъ. Наблюдающій самъ принадлежитъ къ числу душевныхъ явленій, и онъ же есть дѣятель и орудіе познанія. Въ послѣднемъ отношеніи, мы называемъ его разумомъ, или разумнымъ субъектомъ. Наблюдаются же частныя явленія, которыя субъектъ всѣ приписываетъ себѣ: я, наблюдающій, чувствую, думаю, желаю, дѣйствую.

Однако, не всѣ эти явленія разумъ одинаково приписываетъ себѣ. Нѣкоторыя онъ непосредственно сознаетъ, какъ свои собственныя дѣйствія, относительно же другихъ онъ является страдательнымъ. Чувства, влеченія суть отраженіе въ сознаніи извѣстнаго состоянія или стремленія души; но разумъ не сознаетъ этихъ состояній, какъ свои собственныя дѣйствія. Они возникаютъ въ душѣ помимо сознанія и воли, иногда даже наперекоръ разуму, который хочетъ, но не можетъ ихъ устранить. Эти явленія не проистекаютъ и отъ внѣшнихъ предметовъ, ибо внѣшняго впечатлѣнія можетъ вовсе и не быть, или оно такъ отдалено, что во всякомъ

---

[1]) Mill: Logic, I, B. III, ch. 7, стр. 414—417.

случаѣ оно должно было пройти чрезъ извѣстный душевный элементъ, прежде нежели проявиться въ чувствѣ или влеченіи. Даже въ возбужденіяхъ, производимыхъ впечатлѣніями настоящей минуты, къ внѣшней причинѣ всегда присоединяется внутренняя, опредѣляющая воспріимчивость субъекта, усиливающая или задерживающая внѣшнее дѣйствіе. Эта внутренняя причина укрывается отъ наблюденій разума; онъ не знаетъ, откуда и почему является въ душѣ извѣстное чувство или влеченіе. Явленія отражаются въ сознаніи, но причину ихъ разумъ изслѣдовать не можетъ, хотя она составляетъ элементъ собственной души наблюдающаго, ибо онъ эти явленія признаетъ своими. Такимъ образомъ, внутренній опытъ приводитъ насъ къ различенію въ душѣ двоякаго элемента, сознательнаго и безсознательнаго, между которыми происходитъ взаимнодѣйствіе. Оба составляютъ самостоятельный источникъ силы, ибо мы видимъ дѣйствіе обоихъ. Но безсознательный элементъ самъ по себѣ не подлежитъ ни внутреннему, ни внѣшнему опыту: какъ душевное свойство, онъ не доступенъ внѣшнимъ чувствамъ, какъ безсознательное начало, онъ не можетъ быть предметомъ внутренняго сознанія. Мы можемъ судить объ немъ только посредствомъ *умозаключенія*, и притомъ такого умозаключенія, которое не основано ни на внутреннемъ, ни на внѣшнемъ опытѣ, ибо оно относится къ предмету, ускользающему отъ обоихъ. По доступнымъ намъ явленіямъ, мы должны судить о совершенно недоступной намъ причинѣ.

Для того чтобы сдѣлать подобное умозаключеніе, мы должны прежде всего въ явленіяхъ сознанія раздѣлить то, что происходитъ отъ самого разума, и то, что проистекаетъ отъ безсознательнаго элемента. Каждая сторона должна быть изслѣдована особо, ибо только зная законы простѣйшихъ элементовъ, мы можемъ опредѣлить законы сложныхъ явленій, проистекающихъ отъ ихъ взаимнодѣйствія. Но чистое дѣйствіе безсознательнаго элемента не подлежитъ нашему наблюденію. Слѣдовательно, мы должны начать съ изслѣдованія законовъ сознательнаго элемента, разума, и затѣмъ уже, опредѣливши, что именно въ конкретныхъ явленіяхъ составляетъ долю разума, мы въ состояніи будемъ судить и о дѣйствіи безсознательнаго элемента. Разумъ, который самъ есть наблюдающій, долженъ вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлаться пред-

метомъ наблюденія. Орудіе познанія должно прежде всего познать само себя, отдѣливши въ своемъ познаніи то, что̀ принадлежитъ собственно ему, отъ того, что̀ принадлежитъ другому.

Очевидно, что здѣсь опытъ получаетъ уже совершенно другое значеніе, нежели прежде. Внѣшній опытъ, который есть основной типъ всякаго опыта, состоитъ въ познаніи внѣшняго для наблюденія бытія. Познающій разумъ отправляется здѣсь не отъ себя, а отъ другаго. Переходя къ душевнымъ явленіямъ, разумъ приближается уже къ себѣ; но пока онъ имѣетъ дѣло съ явленіями, которыя проистекаютъ не изъ него самого, а изъ безсознательнаго элемента души, онъ все еще дѣйствуетъ, какъ внѣшній наблюдатель. Когда же онъ переходитъ къ собственнымъ своимъ дѣйствіямъ, точка отправленія измѣняется: изъ внѣшней, она становится внутреннею. Разумъ начинаетъ не съ другаго, а съ самого себя; опытъ переходитъ въ самосознаніе. Измѣняется и способъ дѣйствія: первымъ шагомъ является здѣсь не наблюденіе, а дѣятельность, ибо, для того чтобы наблюдать свои собственныя дѣйствія, надобно сначала ихъ произвести. А это и есть то, что̀ мы называемъ умозрѣніемъ, и что̀ составляетъ основаніе всей философіи. Такимъ образомъ, внутренній опытъ самъ собою приводитъ насъ къ умозрѣнію. Начиная отъ объекта, знаніе, въ силу необходимаго логическаго процесса, переходитъ къ субъекту.

Однако и въ дѣйствіяхъ разума мы должны различить двоякій элементъ. Дѣятельность разума состоитъ въ познаніи и волѣ. Но разумная воля руководствуется познаніемъ; послѣднее предшествуетъ первой. Слѣдовательно, съ него должно начаться изслѣдованіе. И тутъ опять мы находимъ двойственное начало: познаніе представляетъ все еще не чистую дѣятельность разума, а взаимнодѣйствіе его съ другими элементами, внѣшними или внутренними. Этимъ взаимнодѣйствіемъ опредѣляется содержаніе познанія; собственно же разуму принадлежитъ способъ дѣйствія, или то, что̀ называется формою познанія. Первый элементъ есть конкретный или сложный. Для того чтобы изслѣдовать его, мы опять должны рознять его на составные элементы, то есть, произвести новое отвлеченіе. Но внѣшніе или внутренніе предметы, дѣйствующіе на разумъ, не могутъ быть изслѣдо-

ваны помимо разума; слѣдовательно, и тутъ мы должны начать съ изслѣдованія чисто формальной дѣятельности, то есть, съ чистой мысли. Это и дѣлаетъ философія, для которой чистая мысль составляетъ основаніе всѣхъ ея выводовъ.

И такъ, разлагая душевныя явленія, мы послѣдовательно приходимъ къ простѣйшему ихъ элементу, къ чистой мысли, отъ законовъ которой зависитъ познаніе всего остальнаго. Чистая мысль точно также составляетъ простѣйшій элементъ внутренняго, духовнаго міра, какъ простое химическое вещество составляетъ простѣйшій элементъ міра внѣшняго или физическаго. Поэтому, какъ въ естественныхъ наукахъ мы начинаемъ съ послѣдняго, такъ въ психологіи мы должны начать съ перваго. Психологія должна быть основана на философіи. Это и есть единственный истинно-научный пріемъ, который предписывается строго-логическимъ анализомъ предмета. Опытное же начало психологіи есть не научный пріемъ, проистекающій изъ смѣшенія внѣшняго опыта съ внутреннимъ и перенесенія на послѣдній того, что принадлежитъ собственно первому. Отсюда ясно, что чисто опытная психологія никогда не можетъ быть истинною наукою.

Ниже мы увидимъ философское подтвержденіе этого взгляда. Законы разума покажутъ намъ, что иначе быть не можетъ. То, что мы назвали простѣйшими элементами физическаго и духовнаго міра, простое вещество и чистая мысль, составляютъ двѣ противоположныя крайности, изъ которыхъ слагается все мірозданіе. Первое представляетъ элементъ частный, второе—элементъ отвлеченно-общій. Одинъ преобладаетъ въ физическомъ мірѣ, другой въ мірѣ духовномъ. Но какъ частное не можетъ существовать безъ общаго, такъ и общее не можетъ существовать безъ частнаго. Поэтому, эти начала составляютъ только точки отправленія для науки. Полнота знанія дается восполненіемъ ихъ другъ другомъ, сочетаніемъ умозрѣнія съ опытомъ. Чистый же опытъ, равно какъ и чистое умозрѣніе, составляютъ односторонніе способы дѣйствія, которые въ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ принуждены прибѣгать къ постояннымъ натяжкамъ, чѣмъ и обличается ихъ внутренняя недостаточность.

Но для того чтобы оправдать этотъ взглядъ, мы должны сначала разсмотрѣть, что̀ даетъ намъ чистое самосознаніе разума.

ГЛАВА III.

ЛОГИКА.

Тѣ, которые производятъ все человѣческое познаніе изъ опыта, стараются и логику превратить въ опытную науку. Очевидно однако, что опытомъ не пріобрѣтается то, что составляетъ основаніе всякаго опыта, безъ чего мы не можемъ сдѣлать не только никакого вывода, но и никакого наблюденія. Еслибы разумъ былъ только пустою коробкою, въ которой сталкиваются внѣшнія другъ для друга силы, то законы познанія опредѣлялись бы исключительно отношеніями этихъ силъ; но въ такомъ случаѣ не было бы познающаго субъекта, слѣдовательно не было бы и познанія, а были бы только объективныя отношенія сталкивающихся элементовъ. Но познаніе несомнѣнно есть извѣстнаго рода дѣятельность. Внѣшніе предметы не сами собою приходятъ въ столкновеніе въ нашемъ умѣ; они предварительно превращаются въ представленія, что̀ составляетъ уже извѣстную дѣятельность разума. Затѣмъ, для познанія предмета требуется раздѣленіе признаковъ, соединеніе сходнаго, опредѣленіе существеннаго и случайнаго, сравненіе, выводъ. Представленіе должно быть превращено въ понятіе; надобно произнести сужденіе, сдѣлать умозаключеніе. Вся эта формальная сторона операціи, независимо отъ содержанія, опредѣляется логическими законами, которые составляютъ коренное свойство разума, а не пріобрѣтаются имъ извнѣ. Всякая сила, слѣдовательно и разумъ, дѣйствуетъ по законамъ своей природы. Пока разумъ дѣйствуетъ безотчетно, какъ въ дѣтяхъ, онъ безсознательно руководится присущими ему законами. Но истинная природа разума состоитъ въ сознательной дѣятельности; сознательная же дѣятельность предполагаетъ сознаніе тѣхъ законовъ, которыми она руководится. Когда мы, напримѣръ, дѣлаемъ какой бы то ни бы-

ло выводъ, сознаніе логическаго закона, въ силу котораго онъ дѣлается, непремѣнно должно предшествовать, ибо оно именно составляетъ основаніе вывода. Невозможно, слѣдовательно, утверждать, что познаніе логическихъ законовъ получается единственно изъ наблюденій надъ дѣйствіями разума. Прежде, нежели разумъ себя наблюдаетъ, онъ уже дѣйствуетъ, руководствуясь этими законами.

Защитники чистаго опыта увѣряютъ однако, вслѣдъ за Локкомъ, что логическіе выводы дѣлаются вовсе не на основаніи общихъ логическихъ законовъ, а въ силу непосредственнаго усмотрѣнія; общіе же законы, по ихъ мнѣнію, служатъ только формулою, которою обозначается то, что̀ дѣлается во всѣхъ частныхъ случаяхъ. Такъ напримѣръ, когда мы заключаемъ, что AB равно CD, потому что оба равны EF, то съ этимъ согласится всякій, кто даже никогда не слыхалъ объ общемъ положеніи, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою [1]). Но почему же съ этимъ согласится всякій? Именно потому что, каковы бы ни были величины, будь онѣ AB и CD или OP и QR, тоже самое разсужденіе приложимо ко всѣмъ, то есть, потому что это—общій законъ, независимый отъ свойства сравниваемыхъ величинъ. Это сознаніе и лежитъ въ основаніи вывода, хотя бы оно и не было формулировано яснымъ образомъ. Человѣкъ могъ никогда не слыхать про подобный законъ, но въ означенномъ сужденіи онъ руководствуется имъ, и ничѣмъ другимъ, ибо иного основанія нѣтъ. Слѣдовательно, этотъ законъ всегда былъ присущъ его разуму. Приведенный примѣръ доказываетъ совершенно противное тому, что̀ хотятъ доказать защитники опыта. Ошибка ихъ состоитъ въ томъ, что они останавливаются на поверхности явленія, не объясняя причины; истинную же причину они принимаютъ за послѣдствіе, потому только, что она въ отвлеченной формѣ обнаруживается позднѣе. Но это позднѣйшее сознаніе отвлеченныхъ законовъ объясняется самымъ свойствомъ сознательной дѣятельности. Прежде, нежели разумъ обращается на себя, онъ дѣйствуетъ; всякое же логическое дѣйствіе, обращенное на познаніе внѣшняго предмета, со-

---

[1]) Mill: Logic, I, стр. 211; ср. Essay on human underst. B. I, ch. 2.

ставляется изъ двухъ элементовъ: субъективнаго и объективнаго, изъ того, что̀ дается разумомъ, и изъ того, что̀ дается предметомъ. Въ первоначальномъ представленіи, оба эти элемента находятся въ состояніи слитности, вслѣдствіе чего логическіе законы первоначально являются непремѣнно въ конкретной формѣ. Рознятіе этихъ элементовъ составляетъ послѣдующую логическую операцію, которая даетъ намъ логическій законъ уже въ чистой его формѣ; но сознаніе этого закона заключалось уже въ первоначальномъ выводѣ и составляло его основаніе. Представляя его въ отвлеченной формѣ, мы выдѣляемъ только то, что мы сами внесли въ предшествующій выводъ. Поэтому, общій законъ ясенъ для насъ самъ по себѣ. Въ противоположность тому, что̀ мы узнаемъ изъ опыта, убѣдительная сила общаго положенія основана вовсе не на тѣхъ частныхъ случаяхъ, изъ которыхъ оно извлечено. Напротивъ, мы сознаемъ, что всѣ частные выводы основаны единственно на общемъ законѣ, такъ что если мы отвергнемъ послѣдній, то мы должны будемъ отвергнуть и первые. Приведенный выше примѣръ объясняетъ это наглядно. Достовѣрность положенія, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою, основана отнюдь не на томъ, что это такъ въ изслѣдованныхъ нами случаяхъ. Еслибы, для того чтобы сдѣлать этотъ выводъ, мы должны были перебрать всѣ возможные случаи, мы никогда не дошли бы до безусловно-общаго положенія, ибо случаевъ можетъ быть безчисленное множество и перебрать ихъ нѣтъ возможности. Но законъ этотъ ясенъ самъ по себѣ, даже безъ всякаго опыта. Если AB и CD равны EF, намъ вовсе не нужно изслѣдовать и сравнивать эти величины, для того чтобы убѣдиться, что онѣ равны между собою. Мы знаемъ, что иначе быть не можетъ, и знаемъ это не на основаніи опыта, а въ силу логическаго закона, имѣющаго безусловное значеніе для всего, что̀ познается человѣческимъ умомъ.

Приведенный примѣръ составляетъ приложеніе закона тождества. Тоже самое относится и къ закону противорѣчія. Что положеніе и отрицаніе одного и тогоже не могутъ оба вмѣстѣ быть истинны, это логическій законъ, ясный самъ по себѣ и не нуждающійся ни къ какомъ другомъ подтвержденіи. Но исключительные защитники опытной методы и

этотъ законъ хотятъ вывести изъ опыта. Милль утверждаетъ, что основаніе его заключается въ томъ, что увѣренность и неувѣренность (Belief and Disbelief) составляютъ два разныхъ умственныхъ состоянія, исключающихъ одно другое, фактъ, извѣстный намъ изъ самыхъ простыхъ наблюденій. Съ другой стороны, и во внѣшнемъ мірѣ мы видимъ, что всякое положительное явленіе и его отрицаніе, какъ напримѣръ, свѣтъ и тьма, звукъ и молчаніе, движеніе и покой, исключаютъ другъ друга. Обобщая всѣ эти факты, мы и выводимъ означенное правило [1]). Очевидно однако, что понятіе объ отрицаніи мы получаемъ не изъ внѣшнихъ впечатлѣній, которыя всѣ положительнаго свойства. Отрицаніе есть чисто умственная категорія, которая прилагается къ впечатлѣніямъ только при сравненіи ихъ одно съ другимъ. Но для закона противорѣчія не нужно даже никакого сравненія. Этотъ законъ гласитъ только, что когда мы объ извѣстномъ предметѣ говоримъ, что онъ есть, мы не можемъ сказать въ тоже время, что его нѣтъ; то есть, къ одному и тому же предмету не могутъ быть приложены двѣ исключающія другъ друга логическія категоріи. Все, слѣдовательно, сводится къ различію умственныхъ состояній. Почему же эти состоянія исключаютъ другъ друга? Единственно потому что этого требуетъ логика. Мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ фактомъ, который мы наблюдаемъ, а съ логическимъ требованіемъ, совершенно для насъ очевиднымъ безъ всякаго наблюденія. Что *есть* и *нѣтъ* составляютъ два исключающихъ другъ друга логическихъ опредѣленія, которыя, по этому самому, не могутъ быть приложены къ одному и тому же предмету, это—формальный законъ, независимый отъ содержанія понятій, слѣдовательно, отъ какого бы то ни было опыта. Искать другаго основанія значитъ отрицать всякую логику и замѣнять простой и ясный смыслъ чистою безсмыслицею. Въ эту нелѣпость и впадаютъ исключительные приверженцы опытнаго знанія.

Вмѣстѣ съ Спенсеромъ, Милль выводитъ и законъ исключенія третьяго изъ обобщенія наблюденій надъ уничтожающими другъ друга умственными состояніями. Но онъ при-

---

[1]) Logic, I, стр. 307—308 (7 изд. 1868).

бавляетъ къ этому, что означенный законъ не имѣетъ общаго приложенія, ибо между двумя противорѣчащими положеніями можетъ быть нѣчто среднее, именно, положеніе ничего не значущее, о которомъ нельзя сказать, ни что оно истинно, ни что оно ложно, напримѣръ: „абракадабра есть второе намѣреніе“. Точно также, по мнѣнію Милля, этотъ законъ неприложимъ и къ предметамъ несуществующимъ. Такъ, положеніе, что матерія дѣлима либо до безконечности, либо до извѣстнаго предѣла, окажется невѣрнымъ, если матерія не существуетъ, или если она вовсе не дѣлима[1]). Противъ этого можно сказать, что безсмысленное положеніе отнюдь не составляетъ нѣчто среднее между истиною и ложью; оно просто выходитъ изъ области логики, вслѣдствіе чего законы логики вовсе къ нему не приложимы. Что же касается до нашихъ представленій о несуществующихъ предметахъ, то ничто не мѣшаетъ прилагать къ нимъ законъ исключенія третьяго. Матерія, въ томъ видѣ, какъ мы ее себѣ представляемъ, можетъ вовсе не существовать, но такъ какъ этимъ именемъ можно обозначать нѣчто протяженное, а все протяженное дѣлимо, то мы непремѣнно должны представлять ее себѣ дѣлимою либо до извѣстныхъ предѣловъ, либо до безконечности. Для того чтобы опредѣлить бо̀льшую или меньшую приложимость закона исключенія третьяго, надобно было изслѣдовать различіе между понятіями прямо противорѣчащими и просто противоположными, изъ которыхъ первыя исключаютъ третье, а вторые допускаютъ его, или въ видѣ нейтральной середины, или въ видѣ высшаго сочетанія обоихъ. Но всѣ эти изслѣдованія, отъ которыхъ Милль себя избавляетъ, принадлежатъ опять къ области чистой логики. Сознаніе этихъ законовъ мы получаемъ не обобщеніемъ опыта, а напротивъ, отвлеченіемъ отъ всякаго опыта, то есть, непосредственнымъ самосознаніемъ разума, или умозрѣніемъ. Выраженіе: *умственныя состоянія*, которымъ Милль и Спенсеръ хотятъ замѣнить выраженіе: *логическія опредѣленія*, есть только замѣна болѣе точнаго термина менѣе точнымъ. Съ помощью неопредѣленныхъ понятій бросается ложный оттѣнокъ на предметъ, и устраняется настойчиво навязывающійся выводъ.

---

[1]) Logic, I, стр. 308—309.

Наконецъ, и законъ достаточнаго основанія не дается намъ опытомъ, а предшествуетъ опыту. Этотъ законъ имѣетъ двоякое значеніе: онъ относится или къ знанію или къ внѣшнимъ явленіямъ. Что всякое положеніе, которое мы признаемъ за истину, должно имѣть достаточное основаніе, это, конечно, мы узнаемъ не изъ наблюденія надъ нашими умственными состояніями; наблюденіе показываетъ намъ, напротивъ, существованіе множества неосновательныхъ мнѣній, съ которыми люди живутъ весьма благополучно. Въ приложеніи къ знанію, законъ достаточнаго основанія опять ничто иное, какъ логическое требованіе, которое служитъ для насъ мѣриломъ всякой истины. Оно одинаково относится и къ опытному знанію и къ предметамъ, выходящимъ изъ предѣла всякаго опыта. Мы требуемъ, чтобы выводы философовъ и богослововъ относительно Божества имѣли достаточное основаніе. Опираясь на этотъ законъ, позитивисты отвергаютъ всякую возможность познавать абсолютное, и опираясь на тотъже законъ, защитники метафизики доказываютъ односторонность позитивизма. Однимъ словомъ, тутъ требованіе общее, исходящее изъ самаго понятія о наукѣ и о человѣческомъ мышленіи, къ чему бы оно ни прилагалось. Что же касается до приложенія этого закона къ внѣшнимъ явленіямъ, то онъ формулируется общимъ положеніемъ, что всякое явленіе имѣетъ свою причину. Здѣсь мы встрѣчаемся съ понятіемъ о причинѣ, и предъ нами возникаетъ вопросъ: получается ли это понятіе изъ умозрѣнія или изъ опыта?

Подъ именемъ причины обыкновенно разумѣется то, что производитъ явленіе. Но, какъ уже замѣтилъ Юмъ, опытъ ничего не говоритъ намъ о произведеніи явленій; онъ даетъ намъ только ихъ послѣдовательность. Поэтому, приверженцы чистаго опыта отказываются отъ изслѣдованія производящихъ причинъ, какъ не подлежащихъ человѣческому знанію; они ограничиваются изслѣдованіемъ причинъ физическихъ, подъ которыми они разумѣютъ постоянную послѣдовательность явленій. Причиною, говоритъ Милль, называется явленіе, которое всегда предшествуетъ другому [1]). Здѣсь однако оказывается затрудненіе инаго рода. Принявши это опредѣ-

[1]) Logic, I, стр. 363—364.

леніе, мы должны будемъ сказать, какъ было уже замѣчено Ридомъ, что ночь—причина дня, а день—причина ночи, ибо одно постоянно предшествуетъ другому. Чтобы избѣгнуть этого вывода, Милль къ опредѣленію причины прибавляетъ, что антецедентъ долженъ быть *безусловный* (unconditional), то есть, требуется, чтобы послѣдовательность имѣла мѣсто при всѣхъ возможныхъ обстоятельствахъ, по крайней мѣрѣ пока существуетъ настоящее устроеніе вещей. Этого нельзя сказать о послѣдовательности дня и ночи, ибо, говоритъ Милль, еслибы солнце перестало вставать, предположеніе, которое, на сколько мы знаемъ, совершенно совмѣстно съ общими законами матеріи, то была бы ночь безъ послѣдующаго дня [1]).

И такъ, признавши предварительно, что мы можемъ познавать только относительное и условное, мы, во избѣжаніе нелѣпости, принуждены прибѣгнуть къ понятію о безусловномъ. Но что такое безусловная причина? Милль настаиваетъ на томъ, что между причиною и условіемъ нѣтъ никакой разницы. Въ философскомъ смыслѣ, говоритъ онъ, причина ничто иное какъ сумма всѣхъ условій или антецедентовъ, положительныхъ и отрицательныхъ вмѣстѣ [2]). Слѣдовательно, введя сюда понятіе о безусловномъ, мы должны сказать, что причина есть безусловная сумма всѣхъ условій. Достаточно указать на эту нелѣпость, чтобы обнаружить всю несостоятельность опредѣленія Милля. Сумма всѣхъ условій всегда безусловна, ибо еслибы были еще условія, то она не была бы суммою. Но если мы будемъ причислять сюда и отрицательныя условія, которыхъ можетъ быть безконечное множество, то мы до причины, какъ безусловной суммы, никогда не дойдемъ. Поэтому, Милль считаетъ болѣе *удобнымъ* (!) ограничить понятіе о причинѣ одними положительными условіями, что̀ не мѣшаетъ ему признать солнце причиною дня, „если только свѣтъ его не погасъ и нѣтъ непрозрачнаго тѣла между нимъ и землею“ [3]). Какъ видно, не всегда удобно ограничиваться одними положительными условіями при опредѣленіи причины. Оказывается, сверхъ

---

[1]) Logic, I, стр. 365, 370.

[2]) Тамъ же, стр. 376.

[3]) Тамъ же, стр. 376, 377.

того, что вращеніе земли около своей оси „не принадлежитъ къ настоящему устроенію вещей“, ибо оно можетъ прекратиться въ силу естественныхъ законовъ, а потому оно не можетъ быть признано причиною дня [1]); но свѣтъ солнца почему-то признается чѣмъ-то безусловнымъ, хотя Милль тутъ же допускаетъ, что оно можетъ погаснуть. Послѣдовательно прилагая опредѣленіе Милля, слѣдуетъ сказать, что и солнце не есть причина дня, ибо свѣтъ его, въ силу естественныхъ законовъ, можетъ прекратиться. Наконецъ, опредѣливши причину, какъ безусловный антецедентъ, который долженъ имѣть мѣсто при всѣхъ возможныхъ обстоятельствахъ, пока существуетъ настоящее устроеніе вещей, Милль признаетъ однако, что на другихъ небесныхъ пространствахъ законъ причинности можетъ быть и не существуетъ [2]), какъ будто другія небесныя пространства не принадлежатъ къ настоящему устроенію вещей.

Мы видимъ, что Милль запутывается въ безвыходный лабиринтъ, вслѣдствіе старанія дать понятію о причинѣ неподобающее ему значеніе. Самъ онъ постоянно отступаетъ отъ собственныхъ своихъ опредѣленій. Такъ, устранивши понятіе о производящихъ причинахъ, онъ, не смотря на то, на стр. 384 говоритъ о круговращеніи земли: „это причина, которая, съ самыхъ раннихъ временъ, *производила* послѣдовательность дня и ночи“. Или на стр. 493: „въ явленіяхъ природы нѣтъ ничего, что̀ бы прекратилось, не *породивши* исчислимое и всегда одно и тоже количество другаго естественнаго явленія“. Точно также, сказавши, что причиною слѣдуетъ называть только безусловный антецедентъ, онъ въ первомъ приведенномъ примѣрѣ признаетъ однако круговращеніе земли причиною *произведшею* послѣдовательность дня и ночи, приливъ и отливъ моря „*съ помощью другихъ необходимыхъ условій*“. Наконецъ, на стр. 387, онъ прямо признаетъ понятіе о причинѣ тождественнымъ съ понятіемъ о *естественномъ дѣятелѣ*, а понятіе о слѣдствіяхъ съ понятіемъ о различныхъ свойствахъ этого дѣятеля, совершенно забывая, что причина, по его опредѣленію, ничто

---

[1]) Logic, I, стр. 376, прим.
[2]) Logic, II, стр. 98.

иное какъ сумма условій, или предшествующихъ явленій. Такимъ образомъ, различіе между производящею причиною и физическою оказывается фиктивнымъ. Устраненныя понятія подтасовываются незамѣтно для читателя, а можетъ быть и для самого автора, вслѣдствіе того что принятую терминологію невозможно сохранить, не впадая въ противорѣчія и несообразности. Держась понятія о постоянномъ антецедентѣ, мы неизбѣжно должны признать, что ночь—причина дня, а день—причина ночи; если же мы захотимъ устранить это послѣдствіе, мы принуждены будемъ сказать, что антецедентъ и причина—два разныхъ понятія, а такъ какъ опытъ не даетъ намъ ничего, кромѣ антецедентовъ, то окажется, что понятіе о причинѣ не получается изъ опыта.

Видя невозможность вывести законъ причинности изъ внѣшняго опыта, нѣкоторые пытаются вывести его изъ внутренняго опыта, именно, изъ сознанія своей воли и ея вліянія на тѣло. Въ дѣйствіяхъ воли, понятіе о цѣли, составляющей результатъ дѣйствія, предшествуетъ самому дѣйствію, а потому является, какъ производящая причина послѣдняго. Въ доказательство, что именно отсюда мы переносимъ понятіе о причинѣ на внѣшніе предметы, ссылаются на то, что въ первобытныя времена человѣчества всѣ внѣшніе предметы олицетворяются. Человѣкъ представляетъ себѣ всякое движеніе не иначе, какъ послѣдствіемъ воли. Только мало по малу, съ познаніемъ законовъ природы, олицетворенія уничтожаются, и остается одинъ законъ внѣшней причинности.

Этой теоріи, идущей съ давнихъ временъ съ различными видоизмѣненіями, держится, между прочимъ, и Вундтъ въ своихъ *Основаніяхъ физіологической психологіи* [1]). Но уже Юмъ замѣтилъ, и это подтверждается Миллемъ [2]), что сознаніе отношенія воли къ дѣйствію опять же не даетъ намъ ничего, кромѣ послѣдовательности явленій. Мы не видимъ и даже не въ состояніи понять связь между хотѣніемъ и внѣшнимъ движеніемъ. Тутъ есть посредствующія звенья, ускользающія отъ нашего взора. Пораженный параличемъ въ пер-

---

[1]) Grundzüge der physiologischen Psychologie, стр. 647.
[2]) Logic, I, стр. 389.

вую минуту воображаетъ, что онъ можетъ двигать рукою, и только опытъ удостовѣряетъ его, что онъ не въ силахъ это сдѣлать. Во всякомъ случаѣ, еслибы мы могли получить отсюда понятіе о причинности, мы не могли бы перенести это понятіе на предметы, лишенные хотѣнія. Если первоначальныя олицетворенія исчезаютъ, а законъ причинности остается, значитъ, понятіе объ этомъ законѣ получается инымъ путемъ. Иначе это былъ бы совершенно недозволенный паралогизмъ: основаніе устраняется, и берется одно послѣдствіе. Мало того: изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ предметовъ, мы изъ общаго закона причинности изъемлемъ только одинъ, именно волю, которой, по непосредственному сознанію, мы приписываемъ свободу. Тѣ, которые отвергаютъ свободу воли, доказываютъ это тѣмъ, что воля, также какъ и всѣ другіе естественные предметы, должна подчиняться общему закону причинности. Но если мы понятіе о причинности заимствуемъ изъ воли, а затѣмъ самую волю подчиняемъ причинности, на томъ основаніи, что это законъ всеобщій, то мы опять же впадаемъ въ совершенно непозволительный логическій кругъ. И тутъ ясно, что мы это понятіе получаемъ изъ другаго источника, и затѣмъ уже распространяемъ на волю. Но если оно не дается намъ ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ опытомъ, то остается признать, что это—чисто логическій законъ, который проистекаетъ изъ умозрѣнія.

Достаточно небольшаго размышленія, чтобы подтвердить этотъ выводъ. Законъ причинности гласитъ: нѣтъ явленія безъ причины. Ясно, что никакой опытъ не можетъ дать намъ такого безусловно общаго закона. Человѣческій опытъ ограничивается весьма небольшимъ кругомъ явленій, и въ этомъ тѣсномъ кругѣ, онъ только въ ничтожномъ количествѣ случаевъ способенъ указать ихъ причины. Затѣмъ остается безконечный міръ явленій, которыхъ причины намъ неизвѣстны. Какимъ же образомъ можемъ мы утверждать, что всѣ эти явленія непремѣнно должны имѣть свои причины? Изъ того, что въ изслѣдованной нами области нѣкоторыя явленія имѣютъ свои причины, вовсе не слѣдуетъ, что тотъже законъ распространяется на все остальное. Если причина намъ неизвѣстна, мы, очевидно, не можемъ сказать, есть ли она или нѣтъ? Опытъ никогда не можетъ

удостовѣрить насъ, что ея нѣтъ, ибо мы всегда въ правѣ предполагать, что она есть, хотя и остается отъ насъ скрытою. Но столь же мало онъ можетъ удостовѣрить насъ, что она непремѣнно есть. Изъ того, что мы открываемъ нѣкоторыя причины явленій, которыхъ мы прежде не знали, опять же ничего не слѣдуетъ относительно остальнаго. Существуетъ множество явленій, которыхъ причины остаются намъ неизвѣстны, не только потому что онѣ еще неизслѣдованы, но и потому что онѣ недоступны изслѣдованію. Мы убѣждены, что въ этомъ отношеніи самыя тщательныя изысканія ничего намъ не откроютъ. Почему, напримѣръ, кислородъ, соединяясь съ водородомъ въ извѣстной пропорціи, образуетъ воду? Или почему извѣстное вещество имѣетъ болѣе сродства съ другимъ, нежели съ третьимъ? На эти вопросы нѣтъ другаго отвѣта, какъ то, что таковы свойства этихъ веществъ. Но что такое этотъ отвѣтъ, какъ не повтореніе вопроса въ другой формѣ? Прибавляютъ обыкновенно, что это — свойства первоначальныя, а потому неподлежащія изслѣдованію [1]). Но что такое первоначальное свойство, какъ не явленіе безъ причины? Свойство вещи ничто иное какъ извѣстное явленіе [2]); слѣдовательно, первоначальное свойство есть явленіе, не имѣющее антецедента, то есть, причины. Такимъ образомъ, волею или неволею, мы приходимъ къ признанію явленій безъ причины, и это вполнѣ допускается защитниками опыта. „Тѣже соображенія, говоритъ Милль, заставляютъ насъ признать, что долженъ быть одинъ разрядъ совмѣстныхъ существованій, которыя не могутъ подчиняться закону причинности, именно, совмѣстное существованіе первоначальныхъ свойствъ вещей, тѣхъ свойствъ, которыя составляютъ причины всѣхъ явленій, но сами не причинены никакими явленіями“ [3]). Между тѣмъ, опытъ не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія о чемъ бы то ни было первоначальномъ: всѣ опытныя явленія—производныя. Слѣдовательно, когда мы говоримъ о первоначальныхъ свойствахъ вещей, мы выходимъ изъ предѣловъ всякаго опыта. Это ничто иное какъ способъ сочетать

---

[1]) Logic, I, стр. 384—485; II, стр. 111.

[2]) Тамъ же, I, стр. 69—71.

[3]) Тамъ же, II, стр. 111.

логическій законъ причинности съ указаннымъ опытомъ фактомъ, что есть явленія, для которыхъ мы не въ состояніи не только изыскать, но и придумать причины. Но какъ возможно послѣ этого утверждать, что самый этотъ логическій законъ происходитъ изъ опыта?

Точно также въ другой области, непосредственное чувство, утверждающее свободу воли, приводитъ насъ къ мысли, что тутъ законъ причинности не прилагается. Никакой опытъ не можетъ убѣдить насъ въ противномъ. Тѣ, которые отвергаютъ свободу воли, ссылаются на то, что причины дѣйствія остаются для насъ скрытыми; но именно поэтому, они не могутъ ихъ указать. Почему же они знаютъ, что онѣ есть? Если намъ кажется, что мы свободны, въ силу чего можно насъ увѣрить, что мы подчиняемся необходимости? Сослаться на другія явленія недостаточно, ибо воля есть явленіе своего рода, которое можетъ имѣть и свои особенные законы. Надобно доказать, что законы, управляющіе другими явленіями, распространяются и на нее. Сказать же, что это—законъ всеобщій, съ точки зрѣнія опыта невозможно, ибо всеобщимъ закономъ мы можемъ назвать единственно тотъ, который распространяется на всѣ явленія безъ исключенія, а тутъ надобно еще доказать, что онъ распространяется и на волю.

Такимъ образомъ, куда бы мы ни обратились, мы неизбѣжно придемъ къ заключенію, что изъ опыта такого безусловно общаго закона вывести невозможно. Напротивъ, умозрѣніе вполнѣ объясняетъ намъ и его свойства и его происхожденіе. Законъ причинности, также какъ законы тождества и противорѣчія, ничто иное какъ извѣстный способъ дѣйствія разума, познающаго предметы. Поэтому онъ предшествуетъ познанію, а не извлекается изъ него; онъ составляетъ прирожденное свойство разума, а не пріобрѣтенное. Поэтому онъ распространяется на всѣ явленія безъ исключенія, не только на тѣ, которыя познаются, но и на тѣ, которыя могутъ и даже которыя не могутъ быть предметомъ познанія. Посредствомъ закона причинности разумъ связываетъ сопоставленныя въ пространствѣ и времени явленія, также какъ посредствомъ законовъ тождества и противорѣчія онъ опредѣляетъ ихъ сходство и различіе. Не только человѣкъ, но и животныя безсознательно руководствуются этимъ за-

кономъ, когда они ищутъ внѣшнихъ причинъ своихъ впечатлѣній. Шопенгауеръ видѣлъ въ этомъ даже единственное основаніе закона причинности. Но представленіе внѣшнихъ предметовъ, производящихъ на насъ извѣстное дѣйствіе, составляетъ только частное приложеніе болѣе общаго закона, который, какъ и всѣ законы разума, сперва является въ конкретной формѣ, въ послѣдствіи же, когда человѣкъ приходитъ къ самосознанію, непосредственно сознается въ своей чистотѣ, какъ общее, руководящее начало познанія, или какъ чистая форма разумной дѣятельности. Тогда разумъ формулируетъ его въ видѣ безусловно-общаго правила и подводитъ подъ него всѣ встрѣчающіяся ему явленія, останавливаясь только тамъ, гдѣ онъ приходитъ къ абсолютному началу, которое имѣетъ источникъ въ самомъ себѣ, а не въ другомъ. Весь споръ о свободѣ воли вращается около вопроса: есть ли воля абсолютное начало или относительное, а потому подчиняется ли она закону причинности или нѣтъ? Къ этому мы еще возвратимся въ послѣдствіи.

Изъ всего этого ясно, что не только формальная логика дѣлаетъ свои выводы не изъ опыта, а изъ умозрѣнія, но и самая индуктивная логика, изслѣдующая пути опытнаго познанія, не можетъ обойтись безъ умозрительныхъ началъ, ибо она не можетъ обойтись безъ логическихъ законовъ, которые служатъ ей руководствомъ. Именно умозрительный характеръ закона причинности побудилъ нѣкоторыхъ позитивистовъ вовсе выкинуть изслѣдованіе причинъ изъ области человѣческаго знанія. Въ противоположность Миллю, который считаетъ законъ причинности главнымъ столбомъ опытной науки [1]), Контъ утверждалъ, что мы познаемъ не причины, а только законы, то есть, постоянную послѣдовательность явленій. Съ одной стороны, нельзя не признать такую замѣну совершенно правильною съ точки зрѣнія позитивизма. Если мы изъ опредѣленія причины устранимъ понятіе о томъ, что она производитъ явленія, и оставимъ только постоянное сочетаніе предъидущаго и послѣдующаго, то самое понятіе о причинѣ исчезнетъ. Тогда остается только понятіе о причинѣ замѣнить понятіемъ о законѣ. Но съ другой стороны, этою замѣною мы ничего

[1]) Logic, I, стр. 364.

не выиграемъ, ибо новое начало точно также умозрительно, какъ и прежнее. Понятіе о законѣ основано на понятіи *о необходимости*, а послѣднее мы опять таки не можемъ получить изъ опыта. Опытъ даетъ намъ только то, что *есть*, а не то, что *не можетъ не быть*. Это ясно уже изъ того, что необходимость есть понятіе безусловное, а безусловное, по собственному признанію позитивистовъ, не познается опытомъ. Явленія же всѣ относительны; каждое изъ нихъ можетъ быть и не быть. Изъ того, что извѣстное явленіе доселѣ постоянно представлялось нашему взору, отнюдь не слѣдуетъ, что оно непремѣнно должно представиться намъ и завтра. Тоже самое относится и къ послѣдовательности явленій. Изъ того, что явленія до сихъ поръ имѣли извѣстную послѣдовательность, вовсе не слѣдуетъ, что не можетъ быть другаго порядка. Чистый опытъ не даетъ намъ ни малѣйшаго права дѣлать подобное заключеніе. Только тамъ, гдѣ мы логически, то есть, безусловнымъ закономъ можемъ связать причину съ слѣдствіемъ или извѣстное свойство съ другимъ, мы скажемъ, что иначе быть не можетъ. Тутъ только мы видимъ настоящій законъ, заключающій въ себѣ необходимость. Постоянно же повторяющаяся послѣдовательность явленій служитъ намъ лишь указаніемъ на законъ. Поэтому, самые позитивисты признаютъ законы, извѣстные намъ единственно изъ опыта, безъ указанія разумной причины, не болѣе какъ *эмпирическими* законами, которые не могутъ имѣть притязанія на безусловную истину, но имѣютъ значеніе только въ предѣлахъ мѣста, времени и обстоятельствъ, среди которыхъ произведено наблюденіе [1]). Еслибы мы не имѣли умозрительнаго понятія о законѣ, какъ необходимой связи явленій, мы бы даже вовсе не называли эмпирическую послѣдовательность закономъ; но имѣя понятіе о необходимости, мы признаемъ, что эта необходимость должна выражаться въ постоянствѣ явленій, а потому, какъ скоро мы въ явленіяхъ замѣчаемъ постоянство, мы видимъ въ этомъ указаніе на законъ.

Только въ силу этого умозрительнаго понятія, мы можемъ быть убѣждены, что вся природа управляется неизмѣнными

[1]) Mill: Logic, II, B. III, ch. 16, стр. 42.

законами, положеніе, которое, опять же по признанію позитивистовъ, составляетъ основное начало, или верховную посылку всякаго опыта [1]). Утверждать, какъ дѣлаетъ Милль, что этотъ всеобщій фактъ служитъ намъ главнымъ ручательствомъ за всѣ наши выводы изъ опыта, а между тѣмъ, что онъ самъ выводится изъ опыта, это—такой логическій кругъ, который могутъ позволять себѣ только исключительные защитники опытной методы. Такой всеобщій выводъ изъ опыта уже потому невозможенъ, что ходъ природы, по собственному признанію Милля, представляетъ намъ не только однообразіе, но рядомъ съ этимъ и безконечное разнообразіе [2]). Тутъ нельзя ссылаться и на то, что научныя изслѣдованія открываютъ законы, тамъ гдѣ простому наблюдателю представляется только хаосъ случайныхъ явленій. Понятіе о томъ, что вся природа управляется неизмѣнными законами, существовало гораздо ранѣе всякихъ научныхъ изслѣдованій. Опытныя науки пріобрѣли твердую почву только въ новое время, а между тѣмъ, это воззрѣніе, въ самой безусловной формѣ, встрѣчается уже у древнѣйшихъ философовъ. Ясное доказательство, что оно добыто умозрѣніемъ, а не опытомъ. Утверждать противное, значитъ идти въ разрѣзъ не только съ логикою, но и съ фактами. Слѣдовательно, когда естествоиспытатели полагаютъ этотъ взглядъ въ основаніе всѣхъ своихъ изслѣдованій, они, сами того не подозрѣвая, руководствуются отвергаемымъ ими умозрѣніемъ.

Точно также какъ безъ понятій о причинѣ и о законѣ, индуктивная логика не можетъ обойтись и безъ понятія о цѣли, которое одно въ состояніи объяснить многія явленія природы. Понятіе о внѣшней цѣли мы получаемъ изъ собственной нашей практической дѣятельности: мы сами полагаемъ себѣ цѣли, которыя исполняемъ на дѣлѣ. Но философія выработала другое понятіе о цѣли, именно, о цѣли внутренней, безсознательно присущей вещамъ и управляющей ихъ развитіемъ. Эту внутреннюю цѣль она назвала идеею. Это начало приложимо не ко всѣмъ явленіямъ. Механическія и химическія явленія въ немъ не нуждаются. Тутъ все

---

[1]) Mill: Logic, I, B. III, ch. 3.

[2]) Тамъ же, стр. 346.

объясняется производящими причинами. Но явленія органической и животной жизни прямо указываютъ на цѣль. Въ прежнія времена, къ нимъ прилагалось начало внѣшней цѣлесообразности. Но въ наукѣ это начало не могло найти настоящаго мѣста, ибо устрояющій извнѣ божественный разумъ остается скрытымъ отъ человѣческихъ взоровъ. Вслѣдствіе этого, начало внѣшней цѣлесообразности допускало самыя произвольныя толкованія. Уже Бэконъ предостерегалъ отъ него ученыхъ и требовалъ, чтобы изслѣдованія ограничивались производящими причинами. Но когда философіею было развито понятіе о внутренней цѣлесообразности, оно неожиданно пролило яркій свѣтъ на явленія органической и животной жизни. Величайшіе физіологи прошедшаго поколѣнія, какъ Іоаннъ Мюллеръ, признавали идею руководящимъ началомъ органическаго развитія. Въ наше время, господство реализма устранило и это понятіе. Новѣйшіе естествоиспытатели, отвергая всякое умозрѣніе, обратились снова къ однимъ производящимъ причинамъ, не подозрѣвая, что и тутъ они имѣютъ дѣло съ умозрительнымъ началомъ и своего рода философскою системою. Вмѣсто ссылки на неопредѣленную жизненную силу или на идею, руководящую явленіями, стали изслѣдовать механическія и химическія причины, лежащія въ основаніи физіологическихъ процессовъ. Нѣтъ сомнѣнія, что такое направленіе было въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ благотворно, ибо многое объясняется этимъ способомъ. Но нѣтъ сомнѣнія также, что отсюда рождается крайняя односторонность взгляда. Все подводить подъ механическія и химическія причины невозможно безъ очевидной натяжки. Это ведетъ къ совершенной путаницѣ понятій. Въ этомъ легко убѣдиться при изученіи новѣйшихъ теорій естествознанія. Такъ напримѣръ, одинъ изъ корифеевъ современнаго направленія, Гекель, который всего болѣе ратуетъ противъ всякихъ телеологическихъ объясненій, утверждаетъ, какъ несомнѣнную истину, что всѣ явленія органической и животной жизни объясняются исключительно производящими, то есть, механическими и химическими причинами. Между тѣмъ, главными началами, опредѣляющими все развитіе органическаго міра, онъ признаетъ приспособленіе и наслѣдственность [1]), то

[1]) См. Natürliche Schöpfungsgeschichte.

есть, двѣ причины, которыя совершенно выходятъ изъ разряда механическихъ и химическихъ явленій, и которыя очевидно заключаютъ въ себѣ понятіе о цѣли. Приспособленіе ничто иное какъ примѣненіе средства къ цѣли. Когда, напримѣръ, устройство глаза объясняется приспособленіемъ организма къ свѣту, то это означаетъ, что организмъ, примѣняясь къ законамъ свѣта, самъ себѣ строитъ орудіе, посредствомъ котораго онъ можетъ достигнуть своей цѣли—зрѣнія; зрѣніе же, въ свою очередь, служитъ ему средствомъ для иныхъ жизненныхъ цѣлей. Свѣтъ не производитъ глаза; организмъ же производитъ глазъ, соображаясь съ чуждымъ ему элементомъ, которымъ онъ пользуется, какъ средствомъ. Точно также и наслѣдственность ничто иное какъ передача извѣстнаго типа, который въ дѣйствительности не существуетъ въ произведенномъ зародышѣ, но становится для него цѣлью развитія. Иногда передача типическихъ особенностей совершается чрезъ промежутокъ нѣсколькихъ поколѣній, изъ чего ясно, что мы имѣемъ тутъ дѣло не съ механическою цѣпью причинъ и слѣдствій, которая прекращается, какъ скоро прервано хотя единое звено, а съ совершенно инымъ началомъ. Самое развитіе организма происходитъ не по механическимъ законамъ. Никакая машина не проходитъ чрезъ періоды возрастанія и упадка, становясь болѣе совершенною въ то время какъ устройство ея менѣе совершенно, и начиная изнашиваться именно тогда, когда устройство ея достигло возможнаго совершенства. Вообще, тамъ гдѣ дѣйствуютъ однѣ производящія причины, конецъ опредѣляется началомъ, ибо онъ составляетъ только послѣдствіе дѣйствующихъ въ началѣ причинъ; развитіе же, напротивъ, опредѣляется не исходною точкою, которая еще ничего въ себѣ не содержитъ, а концомъ, заключающимъ въ себѣ полноту жизни, къ которой стремится органическое существо. Одними производящими причинами никто никогда развитія объяснить не могъ, ибо большее не объясняется меньшимъ. Всѣ такого рода попытки заключаютъ въ себѣ не болѣе какъ пустыя фразы, среди которыхъ невозможно отыскать сколько нибудь ясныя представленія. Источникъ этихъ натяжекъ лежитъ въ той путаницѣ понятій, которая неизбѣжно рождается при недостаткѣ философскаго пониманія.

Въ стремленіи все-свести къ механическимъ причинамъ, естествоиспытатели приходятъ единственно къ тому, что они внутреннюю цѣлесообразность замѣняютъ внѣшнею. Такъ напримѣръ, Вундтъ говоритъ: „всякая машина способна производить цѣлесообразныя движенія и можетъ, въ случаѣ нужды, посредствомъ устройства регуляторовъ, быть приспособлена къ измѣнчивымъ условіямъ ея дѣятельности“ [1]). Но если машина дѣйствуетъ цѣлесообразно, то эта цѣль была вложена въ нее устроившимъ ее разумомъ; она не сама себѣ ставитъ цѣли. Поэтому, какъ скоро мы организмъ объясняемъ машиною, производящею цѣлесообразныя дѣйствія, такъ мы неизбѣжно должны признать внѣшняго строителя этой машины. Это и дѣлаетъ Лотце, который значительно содѣйствовалъ утвержденію механическаго взгляда на организмъ. По его теоріи, эта машина устроена Богомъ, но такъ, что она можетъ идти сама собою. Какимъ образомъ однако, устроенная разъ машина можетъ сама приспособляться къ разнообразнѣйшимъ условіямъ, притомъ такъ, что если одинъ способъ оказывается непримѣнимымъ, то избирается другой, этого до сихъ поръ никто не объяснялъ. Ссылаться, какъ дѣлаетъ Вундтъ, на цѣлую систему совершеннѣйшихъ регуляторовъ, о которыхъ мы не имѣемъ ни малѣйшаго понятія, значитъ выходить изъ предѣловъ точной науки и вдаваться въ область чистой фантазіи. Никто не можетъ указать машины, которая бы сама замѣняла одинъ способъ дѣйствія другимъ, подобно обезглавленной лягушкѣ, которая старается ногою потерѣть намазанное кислотою мѣсто, и если это не удается сдѣлать одною ногою, то прибѣгаетъ къ другой. При механическомъ воззрѣніи, необходимо допустить, что разумъ, устроившій машину, постоянно самъ вмѣшивается въ ея дѣйствія и направляетъ ея движенія. Отъ предуставленной гармоніи Лейбница приходится возвратиться къ теоріи Картезіанцевъ. Тутъ, по крайней мѣрѣ, есть какая нибудь логика. Но что сказать о тѣхъ, которые признавая въ организмѣ цѣлесообразно дѣйствующую машину, совершенно устраняютъ понятіе о разумѣ, не только управляющемъ, но и устрояющемъ? Какой тутъ остается смыслъ?

---

[1]) Physiol. Psychol. стр. 822.

И такъ, если индуктивная логика хочетъ вывести законы явленій, она не можетъ обойтись безъ чисто логическихъ, то есть, умозрительныхъ опредѣленій, которыя служатъ связью всего человѣческаго познанія. Безъ этого, опытъ превращается въ чисто случайное сопоставленіе явленій въ томъ или другомъ умѣ. Къ этому и приходятъ послѣдовательные защитники чистаго опыта. Милль прямо отвергаетъ теорію Спенсера, который высшимъ мѣриломъ истины считаетъ то, что противоположное немыслимо: „что̀ для людей мыслимо или немыслимо, говоритъ Милль, это большею частью дѣло случая, и вполнѣ зависитъ отъ ихъ опыта и отъ ихъ умственныхъ привычекъ“ [1]). Очевидно, что мы приходимъ тутъ къ полному отрицанію логики. По собственному выраженію Милля, „тутъ нѣтъ никакого общаго закона, кромѣ того закона, что мысли каждаго лица управляются и ограничиваются личнымъ его опытомъ и умственными привычками [2]). Съ устраненіемъ умозрительныхъ началъ, въ индуктивной логикѣ не остается ничего, кромѣ законовъ случайнаго сочетанія представленій. Но, по вѣрному замѣчанію Вундта, законы сочетанія представленій, безъ высшаго, руководящаго начала, всего яснѣе раскрываются въ видѣніяхъ сна или въ бреду сумасшедшаго [3]). Если съ помощью умозрѣнія индуктивная логика служитъ самымъ надежнымъ руководителемъ опытнаго знанія, то при отрицаніи умозрѣнія, она превращается въ совершенную безсмыслицу.

Еще болѣе необходимость чисто логическихъ началъ обнаруживается въ дедукціи, или выводѣ, которая, также какъ индукція, или наведеніе, составляетъ необходимую принадлежность опытнаго знанія. И тутъ Милль хочетъ замѣнить логику опытомъ. Онъ отвергаетъ силлогизмъ, какъ неспособный дать намъ какое бы то ни было познаніе вещей. По его мнѣнію, заключеніе, составляющее приложеніе общаго правила къ частному случаю, содержится уже въ большей посылкѣ, а эта посылка сама получается изъ наблюденія частныхъ случаевъ. Слѣдовательно, во всякомъ силло-

---

[1]) Logic I, стр. 397.
[2]) Тамъ же, стр. 398.
[3]) Physiolog. Psychol. стр. 792.

гизмѣ есть логическій кругъ. Въ дѣйствительности, говоритъ Милль, заключеніе дѣлается отъ частнаго къ частному, а не отъ общаго къ частному. Такъ напримѣръ, въ силлогизмѣ: всѣ люди смертны; Сократъ — человѣкъ; слѣдовательно, Сократъ смертенъ, очевидно, что первую посылку мы выводимъ изъ того, что всѣ люди до сихъ поръ умирали, и отсюда же выводится и то, что Сократъ смертенъ. Обыкновенно люди въ своихъ выводахъ даже и не прибѣгаютъ къ силлогизму, а прямо дѣлаютъ заключеніе отъ частнаго къ частному. Силлогизмъ же служитъ только средствомъ удостовѣриться, что заключеніе сдѣлано правильно, ибо, если оно имѣетъ силу для одного случая, то оно точно также должно имѣть силу и для всѣхъ случаевъ такого же рода [1]).

Милль не объясняетъ, на какомъ основаніи мы можемъ сдѣлать заключеніе отъ частнаго къ частному. Изъ того, что мы до сихъ поръ ничего другаго не видѣли, вовсе не слѣдуетъ, что инаго ничего нѣтъ, или что всегда такъ будетъ. Еслибы логика предписывала подобное правило, какъ замѣчаетъ самъ Милль въ другомъ мѣстѣ [2]), то Негры, никогда не видѣвшіе Европейцевъ, имѣли бы полное право заключить, что всѣ люди черны. Заключеніе отъ частнаго къ частному мы можемъ сдѣлать единственно чрезъ то, что мы частные случаи возводимъ въ общій законъ, то есть, не иначе, какъ чрезъ посредство общаго начала. Мы въ правѣ сказать, что Сократъ смертенъ, потому что *всѣ* люди смертны; но частичка *всѣ* не дается намъ опытомъ. Мы изъ опыта знаемъ только людей, доселѣ жившихъ или живущихъ, но не тѣхъ, которые еще могутъ родиться. Мы дѣлаемъ тутъ расширеніе опыта, которое одно даетъ намъ право сдѣлать заключеніе. Опытъ не удостовѣряетъ насъ и въ томъ, что нынѣ живущіе люди непремѣнно должны умереть; изъ опыта мы знаемъ это единственно о тѣхъ, которые уже умерли. Поэтому невозможно утверждать, какъ дѣлаетъ Милль, что силлогизмъ заключаетъ въ себѣ логическій кругъ. Кругъ существовалъ бы въ томъ случаѣ, еслибы мы заключеніе выводили изъ посылки, которая сама

---

[1]) Logic, I, B. 2, ch. III.

[2]) Logic, II, стр. 346.

основана на заключеніи. Но пока Сократъ еще не умеръ, никакъ нельзя сказать, что мы общую посылку, что всѣ люди смертны, выводимъ между прочимъ изъ наблюденій надъ Сократомъ. Еслибы Милль взялъ другой примѣръ, (а примѣры найти не трудно), то онъ, конечно, не пришелъ бы къ такому выводу. Геометрія доказываетъ, что всякій треугольникъ, образуемый радіусами круга и соединяющею ихъ хордою, есть равнобедренный, ибо радіусы всегда равны. Но положеніе о равенствѣ радіусовъ, которое составляетъ большую посылку этого силлогизма, выводится отнюдь не изъ наблюденій надъ означенными треугольниками, а изъ общаго опредѣленія круга. Заключеніе, слѣдовательно, строго логически, никогда не дѣлается отъ частнаго къ частному, а всегда отъ общаго къ частному, ибо частное связывается только общимъ. Заключеніе отъ частнаго къ частному, или аналогія, допускается на столько, на сколько въ данномъ случаѣ можно предполагать существованіе общаго закона. Наблюденія надъ частными явленіями служатъ намъ лишь указаніемъ, что тутъ есть общій законъ, и только тогда, когда мы въ этомъ удостовѣрились, мы можемъ сдѣлать правильное заключеніе. Если въ жизни форма силлогизма обыкновенно опускается, то это происходитъ единственно оттого, что она разумѣется сама собою. Приведеніе всѣхъ умозаключеній въ правильные силлогизмы было бы признакомъ педантизма. Но мы это дѣлаемъ всякій разъ, какъ нужно выяснить или провѣрить выводъ. Еслибы силлогизмъ самъ по себѣ ничего не доказывалъ, то онъ не могъ бы служить и провѣркою доказательствъ. Допуская въ этомъ отношеніи существенную важность силлогизма, Милль самъ себя опровергаетъ. Но значеніе этой провѣрки понимается Миллемъ совершенно на выворотъ. Мы удостовѣряемся, что заключеніе правильно, если дѣйствительно тутъ есть общій законъ, и данный случай подъ него подходитъ. Слѣдовательно, надобно сказать, что извѣстное положеніе прилагается къ данному случаю, *потому что* оно прилагается ко всѣмъ случаямъ того же рода, а не наоборотъ, что оно прилагается ко всѣмъ случаямъ того же рода, *потому что* оно прилагается къ данному случаю. Послѣднее противорѣчитъ всякой логикѣ, ибо это значитъ производить большее отъ меньшаго.

Самъ Милль, когда онъ говоритъ о дедуктивной методѣ, оставляетъ совершенно въ сторонѣ заключеніе отъ частнаго къ частному. „Все, что въ ней существенно, говоритъ онъ, состоитъ въ сужденіи отъ общаго закона къ частному случаю“ [1]). Къ этому приводятся всѣ объясненія законовъ природы [2]). Такимъ образомъ, онъ, незамѣтно для себя самого, приходитъ къ отвергнутому имъ силлогизму, ибо логика не знаетъ другаго способа дѣлать заключенія. Дедукція въ опытныхъ наукахъ, которую Милль считаетъ высшимъ цвѣтомъ познанія, въ существѣ своемъ ничто иное какъ приложеніе формальной логики, дѣйствующей путемъ силлогизма, къ результатамъ, добытымъ наведеніемъ. Но это приложеніе возможно единственно вслѣдствіе того, что самые индуктивные выводы заключаютъ уже въ себѣ логическое начало. Наведеніе есть выводъ общаго изъ частнаго; отношеніе же общаго къ частному есть отношеніе логическое, а не эмпирическое. Опытъ даетъ намъ исключительно частное; сколько его ни складывай, мы общаго никогда не получимъ. Еслибы общій законъ былъ только суммою частныхъ случаевъ, какъ утверждаетъ Милль [3]), то онъ никогда бы не простирался далѣе наблюдаемыхъ случаевъ. Сведеніе общаго закона къ количественному понятію о суммѣ составляетъ одно изъ тѣхъ чудовищныхъ посягательствъ на логику, которыми изобилуетъ сочиненіе Милля. Общее получается изъ частнаго посредствомъ логической операціи, которая существенное отличаетъ отъ случайнаго. Сущность же есть логическое, а не опытное начало. Только въ силу этого логическаго начала, мы существенное распространяемъ далеко за предѣлы наблюдаемыхъ явленій, и во всѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ видимъ приложеніе общаго закона. Это и даетъ намъ возможность дѣлать заключеніе, которое отъ частнаго къ частному немыслимо. Заключеніе есть логическое дѣйствіе, которое совершается въ силу логическихъ законовъ. Опытъ даетъ для него только матеріалъ.

Отсюда вытекаетъ и то, что логика вездѣ одна и таже,

---

[1]) Logic, I, стр. 513.
[2]) Тамъ же, стр 518, 526.
[3]) Тамъ же, стр. 525.

къ чему бы мы ее ни прилагали. Содержаніе познанія можетъ быть безконечно разнообразно, но способы дѣйствія разума, въ приложеніи къ этому содержанію, всегда одинаковы. Дѣйствуя сознательно, разумъ непосредственно сознаетъ и тѣ логическіе законы, которыми онъ руководится. Результатъ этого сознанія, сведенный въ общую систему, даетъ формальную логику, которая составляетъ такимъ образомъ чисто умозрительную науку. Опытная же логика представляетъ приложеніе формальной логики къ данному матеріалу. Она показываетъ способы разработки этого матеріала, необходимые для того чтобы хаотическую массу явленій превратить въ твердую систему познанія. Разумъ, руководимый прирожденными ему законами, вноситъ свѣтъ въ этотъ хаосъ, раздѣляя сходное и различное, существенное и случайное, общее и частное, связывая явленія непрерывною нитью и старясь свести ихъ къ верховнымъ началамъ, которыми объясняется все остальное. Слѣдовательно, опытъ руководствуется логикою, а не наоборотъ. Выводить логику изъ опыта, значитъ утверждать, что познающій разумъ не имѣетъ своихъ собственныхъ законовъ, что онъ все получаетъ извнѣ, а самъ ничто иное какъ пустая коробка, въ которой случайно встрѣчающіяся впечатлѣнія связываются болѣе или менѣе прочнымъ образомъ въ силу привычки. Какъ мы уже замѣтили выше, такой взглядъ, въ сущности, ничто иное какъ отрицаніе логики, превращеніе разумнаго познанія въ чистую безсмыслицу. Къ этому и приходитъ опытная школа въ послѣдовательномъ приложеніи своихъ началъ.

ГЛАВА IV.

МАТЕМАТИКА.

Умозрительное знаніе не ограничивается одною логикою. Логическіе законы, помимо всякаго опыта, находятъ себѣ приложеніе въ двухъ наукахъ, истекающихъ изъ чистаго разума, именно, въ математикѣ и въ діалектикѣ. Первая принадлежитъ къ области количества, вторая къ области качества.

Математика издавна составляла камень преткновенія для исключительныхъ защитниковъ опытной методы. Всѣми признавалось, что по своему происхожденію и способу дѣйствія, эта наука—чисто умозрительная. Все въ ней вытекаетъ изъ непосредственно ясныхъ разуму аксіомъ и умозрительныхъ опредѣленій. Въ этомъ взглядѣ сходились и глубочайшіе философы и величайшіе математики. Но какъ объяснить такое явленіе съ точки зрѣнія исключительнаго опыта?

Локкъ, развивая мысль уже высказанную Гоббесомъ, выводилъ достовѣрность математики изъ того, что мы здѣсь имѣемъ дѣло только съ созданіями собственнаго нашего ума: „то, что не должно представлять ничего, кромѣ себя, говоритъ онъ, не можетъ дать ложнаго представленія.“ Таковы, по мнѣнію Локка, всѣ наши сложныя понятія признаковъ. Эти понятія ничто иное какъ „сочетанія представленій, произвольно соединяемыхъ умомъ, безъ всякаго вниманія къ тому, существуетъ ли такое соединеніе въ природѣ. Отсюда происходитъ то, что во всѣхъ представленіяхъ этого рода, сами представленія признаются первообразами; вещи же разсматриваются лишь на столько, на сколько онѣ съ ними сообразны“. Отсюда и полная достовѣрность этого рода знанія: оно всегда истинно, ибо оно касается единственно представленій. Локкъ прилагаетъ эту теорію не только къ матема-

тикѣ, но и къ нравственнымъ началамъ [1]). Однако, въ слѣдующей же главѣ своего сочиненія, онъ самъ объясняетъ, какого рода истину мы можемъ получить этимъ способомъ: „истину, говоритъ онъ, также какъ и знаніе, можно раздѣлить на словесную и реальную. Ту истину мы называемъ только словесною (verbal), въ которой термины соединены сообразно съ согласіемъ или несогласіемъ означенныхъ ими понятій, не взирая на то, дѣйствительно ли эти понятія существуютъ или способны они существовать въ природѣ“ [2]). И точно, трудно постигнуть, какимъ образомъ произвольное сочетаніе представленій можетъ дать намъ какую бы то ни было истину, иначе какъ въ томъ смыслѣ, что представленіе истинно, потому что оно ничего не представляетъ, кромѣ самого себя. Если все наше знаніе происходитъ изъ опыта, то математика, которая идетъ чисто умозрительнымъ путемъ, не въ состояніи привести ни къ какимъ положительнымъ выводамъ. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго реализма, она должна быть признана такою же ошибкою человѣческаго ума, какъ и самая метафизика.

Въ виду этихъ затрудненій, новѣйшіе приверженцы опытной методы прибѣгли къ болѣе радикальному пріему: они просто не признаютъ математики умозрительною наукою и причисляютъ ее, наровнѣ со всѣми другими, къ наукамъ опытнымъ. Основатель новаго позитивизма, Августъ Контъ, не пошелъ однако такъ далеко. Онъ раздѣлилъ математику на двѣ части: на отвлеченную и конкретную. Первую, или вычисленіе, онъ призналъ „великолѣпнымъ расширеніемъ естественной логики, приложенной къ извѣстнаго рода выводамъ“. Вторую же, заключающую въ себѣ геометрію и механику, онъ причислилъ къ естественнымъ наукамъ, основаннымъ на опытѣ [3]). Но если вычисленіе ничто иное какъ расширеніе чистой логики, то все наше познаніе не происходитъ изъ опыта, и тогда вся система позитивизма должна рушиться. Усматривая это послѣдствіе, ученикъ Конта, Литтре́, возсталъ противъ мнѣнія своего учителя, утверждая, что математика въ цѣломъ своемъ составѣ ни-

[1]) Essay on hum. underst. B. IV, ch. 4, § 5 и слѣд.

[2]) Тамъ же, гл. 5, § 8.

[3]) Cours de Phil. posit. I, 2-ème Leçon, стр. 113.

что иное какъ опытная наука [1]). Литтрé не представилъ однако доказательствъ въ пользу своего взгляда; онъ ссылается на изслѣдованія Милля. Но если что нибудь можетъ убѣдить въ противномъ, такъ это аргументація Милля. Взглянемъ на главныя его положенія.

Основная математическая наука есть ариѳметика, изслѣдующая свойства и отношенія чиселъ. Что же такое число? и откуда мы получаемъ это понятіе? Милль говоритъ, что числа означаютъ не что либо отвлеченное, а собранія извѣстныхъ предметовъ: камней, лошадей, фунтовъ вѣса и т. п. Число указываетъ только способъ, какимъ эти предметы должны быть соединены, чтобы произвести извѣстнаго рода аггрегатъ, который мы по внѣшнему впечатлѣнію отличаемъ отъ другаго. И это относится ко всѣмъ ариѳметическимъ дѣйствіямъ. Когда мы, напримѣръ, говоримъ, что 1728 есть кубъ 12-ти, мы утверждаемъ, что взявши достаточное количество камней или другихъ предметовъ, и расположивши ихъ въ кучки, называемыя 12, и взявши затѣмъ 12 такихъ кучекъ, а потомъ еще 12 бо̀льшихъ кучекъ, мы получимъ кучку, называемую 1728 [2]).

Можно спросить у Милля: а что если мы эти кучки опять разбросаемъ, перестанутъ ли эти предметы составлять тѣже самыя числа, какія они составляли въ кучкахъ? Двѣнадцать разбросанныхъ камней суть ли менѣе двѣнадцать, нежели двѣнадцать собранныхъ вмѣстѣ камней? А если предметы вовсе не могутъ быть собраны вмѣстѣ, напримѣръ планеты или Воскресенья въ году? По теоріи Милля, мы не можемъ сказать, что въ году 52 Воскресенья, потому что не можемъ собрать ихъ въ одну кучку. Тоже самое относится и къ чисто умственнымъ представленіямъ, къ которымъ понятіе о числѣ прилагается совершенно также, какъ и къ внѣшнимъ предметамъ. Очевидно, слѣдовательно, что собраніе предметовъ въ кучки не имѣетъ тутъ ровно никакого значенія, и когда Милль выводитъ отсюда понятіе о числѣ, то это опять одинъ изъ тѣхъ многочисленныхъ примѣровъ недостатка логики, которые поражаютъ насъ въ его сочиненіи. Число есть извѣстный способъ умственнаго, а не фи-

---

[1]) Auguste Comte et la Philosophie Positive, стр. 567.

[2]) Logic, II, стр. 148, 149.

зическаго сочетанія. Еслибы мы получали это понятіе изъ опыта, мы бы никогда не могли знать, прилагается ли оно къ тѣмъ предметамъ, которые не могутъ быть собраны вмѣстѣ. Но какъ способъ умственнаго сочетанія, то есть, какъ чисто логическое дѣйствіе, оно прилагается ко всѣмъ безъ исключенія представленіямъ разума, дѣйствительнымъ и воображаемымъ, отвлеченнымъ и конкретнымъ, къ настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ; однимъ словомъ, оно имѣетъ безусловно общее значеніе. Когда Милль утверждаетъ, что число означаетъ не что либо отвлеченное, а конкретное представленіе извѣстныхъ предметовъ, то въ этомъ нельзя не видѣть полнаго извращенія истиннаго отношенія вещей. Число, какъ число, не означаетъ ничего, кромѣ извѣстнаго собранія единицъ, для которыхъ содержаніе совершенно безразлично. Оно можетъ одинаково прилагаться ко всѣмъ возможнымъ предметамъ, ибо этимъ означается только извѣстный способъ сочетанія ихъ въ умѣ. Даже тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ внѣшними предметами, мы не иначе можемъ приложить къ нимъ понятіе о числѣ, какъ приведши ихъ предварительно къ логической единицѣ. Такъ напримѣръ, если мы имѣемъ передъ собою картину, кресло и замокъ, мы не иначе можемъ счесть ихъ, какъ сказавши, что это три *вещи*. Но вещь есть логическое понятіе, а не внѣшнее представленіе, и только къ этой единицѣ прилагается число.

Милль не объясняетъ, что такое единица и откуда происходитъ это понятіе, а между тѣмъ въ ариѳметикѣ единица есть основное начало. Можемъ ли мы получить его изъ опыта? Ни внѣшній, ни внутренній опытъ не даетъ намъ ничего чисто единаго. Всякое впечатлѣніе, или даже часть впечатлѣнія, заключаетъ въ себѣ разнообразіе. Все, что мы можемъ сказать, исходя отъ чистаго опыта, это то, что нѣкоторые изъ ощущаемыхъ нами признаковъ постоянно находятся вмѣстѣ. Но отъ этого до единства еще весьма далеко. Единство есть умственное опредѣленіе, которое не дается намъ опытомъ, но которымъ связываются опытныя данныя. Если мы понятіе о единицѣ отвлекаемъ отъ конкретныхъ представленій, то мы отвлекаемъ лишь то, что мы сами внесли въ эти представленія. И здѣсь мы только уясняемъ себѣ собственные наши способы дѣйствія въ познаніи предметовъ.

Такимъ образомъ, число и въ первоначальномъ своемъ элементѣ, въ единицѣ, и въ дальнѣйшемъ своемъ составѣ, есть чисто умственное опредѣленіе. Этимъ только объясняются всѣ его свойства. Числа составляются не опытнымъ изслѣдованіемъ возможныхъ сочетаній внѣшнихъ предметовъ, а отвлеченнымъ прибавленіемъ единицы къ единицѣ. Поэтому, они образуютъ непрерывный рядъ, что̀ въ опытномъ знаніи никогда не бываетъ. Послѣднее всегда отрывочно; полнота составляетъ только идеальную цѣль опытной науки, а никакъ не ея начало. И этотъ рядъ идетъ въ безконечность, что̀ опять въ опытномъ знаніи немыслимо: опытъ даетъ намъ только ограниченное. Наконецъ, этимъ объясняется безусловный характеръ числовыхъ законовъ и отношеній. Мы имѣемъ здѣсь цѣльный міръ чисто умственныхъ опредѣленій, управляемыхъ внутренними своими законами, независимо отъ разнообразія предметовъ и обстоятельствъ, къ которымъ они прилагаются. Поэтому и для познанія ихъ не требуется соображенія съ опытомъ, наблюденія: они ясны сами по себѣ. Познаніе идетъ здѣсь чисто логическимъ путемъ, безпрепятственно распоряжаясь своимъ матеріаломъ, который весь у него въ рукахъ, какъ собственное его достояніе. Съ точки зрѣнія опыта, все это, очевидно, остается совершенно необъяснимымъ; ибо какимъ образомъ возможно понять, что произвольнымъ сочетаніемъ чистыхъ отвлеченій, которыя ничто иное какъ блѣдныя отраженія дѣйствительности, мы можемъ получить объ извѣстныхъ свойствахъ предмета гораздо болѣе точныя и вѣрныя понятія, нежели наблюденіемъ самой дѣйствительности?

И такъ, необходимо признать ариѳметику наукою чисто умозрительною. Согласно съ мнѣніемъ Конта, она должна считаться великолѣпнымъ расширеніемъ естественной логики въ приложеніи къ извѣстнаго рода выводамъ. Но можетъ быть, геометрія, въ противоположность чистому вычисленію, составляетъ опытную науку, которая извлекаетъ свои начала изъ наблюденія надъ явленіями внѣшняго міра? Посмотримъ, насколько это справедливо.

Геометрія есть наука объ измѣреніи пространства; а потому здѣсь прежде всего возникаетъ вопросъ: откуда происходитъ въ насъ представленіе пространства? Есть ли оно прирожденное или пріобрѣтенное опытомъ?

Извѣстно, что до сихъ поръ объ этомъ идутъ споры между нативистами и эмпиристами. Современное естествознаніе, стремящееся все производить изъ опыта, рѣшительно склоняется къ эмпиризму. Но тутъ представляются неодолимыя затрудненія. Главная задача заключается въ объясненіи проекціи: почему мы извѣстное ощущеніе, испытываемое въ главу, относимъ къ предметамъ, находящимся внѣ насъ? Мы видимъ предметы на разстояніи, между тѣмъ какъ изображеніе, по которому мы судимъ, находится у насъ на сѣтчатой оболочкѣ. Этотъ вопросъ занималъ уже сенсуалистовъ XVIII вѣка, которые, точно также какъ новѣйшіе позитивисты, старались все производить изъ опыта. Кондильякъ объяснялъ проекцію тѣмъ, что глазъ руководствуется здѣсь осязаніемъ. Ощупывая видимый нами предметъ рукою, мы понимаемъ, что онъ находится внѣ насъ, и привыкаемъ относить изображеніе, рисующееся на сѣтчатой оболочкѣ, къ чему то, внѣ насъ находящемуся. Отсюда рождается у насъ и представленіе о пространствѣ. Къ удивленію, это почти дѣтское объясненіе усвоено замѣчательнѣйшимъ естествоиспытателемъ нашего времени, Гельмгольцомъ. Мы называемъ его почти дѣтскимъ, ибо очевидно, что для того чтобы руководствоваться осязаніемъ, надобно, чтобы глазъ самую руку видѣлъ внѣ себя, то есть, чтобы въ немъ было уже то, что требуется объяснить. Какимъ образомъ, безъ представленія о пространствѣ, человѣкъ догадается, что предметъ, который онъ ощупываетъ рукою, тотъ же самый, который онъ видитъ? Къ этому присоединяются непреодолимыя фактическія затрудненія. Всякій, кто наблюдалъ дѣтей, знаетъ, что у нихъ зрѣніе развивается гораздо ранѣе, нежели осязаніе рукою. У животныхъ, это еще яснѣе. Перепелъ или цыпленокъ, только что вышедшій изъ яйца, тотчасъ начинаетъ искать зерна. Еслибы ему сначала нужно было научиться проекціи, онъ умеръ бы съ голоду.

Противъ послѣдняго возраженія Гельмгольцъ говоритъ: „Молодой цыпленокъ скоро клюетъ зерна; но онъ клевалъ уже въ скорлупѣ, и клюетъ опять, сначала повидимому на удачу, когда онъ слышитъ, какъ клюетъ насѣдка. Когда же онъ случайно попалъ на зернышко, онъ можетъ научиться соблюдать существующее при томъ поле зрѣнія, тѣмъ ско-

рѣе, что урокъ, которому онъ вообще долженъ научиться въ своей жизни, весьма не великъ“ [1]).

Но почему же цыпленокъ догадывается, что неизвѣстный ему звукъ, производимый насѣдкою, есть именно клеваніе? И почему ему приходитъ въ голову подражать этому звуку собственными тѣлодвиженіями? Объяснять явленіе такими, совершенно несообразными гипотезами, значитъ отрекаться заразъ и отъ опыта и отъ логики. Когда мы видимъ, что замѣчательнѣйшіе естествоиспытатели разсуждаютъ такимъ образомъ, какъ скоро они отъ изслѣдованія фактовъ переходятъ въ область психологическихъ догадокъ, то чего же ожидать отъ остальныхъ?

Очевидная невозможность вывести этимъ путемъ представленіе пространства побудила другихъ эмпириковъ искать инаго рода объясненія. Изъ новѣйшихъ противниковъ нативизма, Вундтъ выводитъ это представленіе, какъ изъ осязанія, такъ и изъ зрѣнія, независимо одно отъ другаго, но одинакимъ способомъ. Съ одной стороны, онъ, вслѣдъ за Лотце, признаетъ существованіе такъ называемыхъ *мѣстныхъ знаковъ* (Localzeichen), въ силу которыхъ мы на различныхъ точкахъ нашей кожи испытываемъ качественно различныя ощущенія, и эти ощущенія относимъ къ соотвѣтствующимъ мѣстамъ. Съ другой стороны, такъ какъ эти качественно различныя точки не даютъ еще представленія объ однообразно непрерывномъ пространствѣ, то Вундтъ принужденъ прибѣгнуть къ другому фактору, именно къ *первому чувству*, сопровождающему движеніе (Innervationsgefühl). Само по себѣ, это чувство интенсивное, но такъ какъ оно степенью своего напряженія служитъ для насъ мѣриломъ разстоянія, то мы непрерывность его степеней переносимъ на пространство, которое черезъ это получаетъ однообразную непрерывность. Такимъ образомъ, эта теорія, которую Вундтъ называетъ *синтетическою*, „старается доказать, что наше представленіе пространства вездѣ проистекаетъ изъ сочетанія качественнаго разнообразія периферическихъ чувственныхъ ощущеній, съ качественно однообразными нервными чувствами, которыя своею интенсивною

---

[1]) Populäre wissenschaftliche Vorträge, 2 Heft, стр. 96 (1871).

постепенностью способны служить общимъ мѣриломъ величины“ [1]).

Не трудно видѣть, что эта теорія впадаетъ въ тотъже логическій кругъ, какъ и предъидущая. Отнесеніе ощущеній къ различнымъ мѣстамъ нашего тѣла предполагаетъ уже представленіе о пространствѣ, ибо мѣсто ничто иное какъ извѣстная часть пространства; слѣдовательно, послѣднее представленіе не можетъ быть выведено изъ перваго. Если мы имѣемъ уже представленіе о пространствѣ, мы можемъ распредѣлить въ немъ качественно различныя ощущенія; но если его нѣтъ, то послѣднія остаются только смутнымъ хаосомъ, изъ котораго ровно ничего нельзя вывести. Поэтому Вундтъ и прибѣгаетъ къ другому фактору, къ нервному чувству; но тутъ уже всякое представленіе о пространствѣ исчезаетъ. Какимъ образомъ мы чисто интесивную постепенность превращаемъ въ чисто экстенсивное представленіе, отличающееся именно тѣмъ, что въ немъ интенсивнаго нѣтъ ничего, это опять одинъ изъ тѣхъ примѣровъ эмпирическихъ гипотезъ, въ которыхъ можно найти все, кромѣ логики. Наконецъ, всѣ эти совершенно невѣроятныя объясненія все таки не объясняютъ намъ, почему мы предметы видимъ не въ себѣ, а внѣ себя. И мѣстные знаки и нервное чувство, все это находится внутри насъ; въ силу чего же мы все это переносимъ на внѣшніе предметы? Чѣмъ объясняется проекція? На этотъ вопросъ мы у эмпиристовъ не находимъ отвѣта.

Очевидно, что этотъ актъ сознанія не можетъ быть объясненъ иначе, какъ прирожденнымъ свойствомъ. Представленіе пространства есть общая форма, которою познающій умъ связываетъ разнообразіе впечатлѣній. Еслибы эта форма не была прирождена, еслибы въ самомъ умѣ не было связующаго начала, то впечатленія вѣчно оставались бы безсвязными. Любопытно, что естествоиспытатели, не обинуясь, признаютъ множество первоначальныхъ свойствъ въ матеріальныхъ предметахъ, но въ умѣ они никакихъ первоначальныхъ свойствъ признавать не хотятъ. Очевидно далѣе, что приспособленіе этой общей формы къ частному разнообразію впечатлѣній можетъ потребовать болѣе или

[1]) Physiolog. Psychol. стр. 641; ср. стр. 478—488, 624 и слѣд.

менѣе значительнаго опыта. У животныхъ, у которыхъ эти дѣйствія совершаются силою прирожденнаго и почти всегда вѣрнаго инстинкта, приспособленіе происходитъ разомъ: вышедшій изъ скорлупы цыпленокъ тотчасъ начинаетъ клевать зерна. У человѣка же, у котораго разумъ преобладаетъ надъ инстинктомъ, на это требуется время; могутъ быть и ошибки. Кромѣ того, у животныхъ эта общая форма всегда остается слитою съ предметами; человѣкъ же способенъ отвлечь эту форму отъ конкректныхъ представленій и представить ее себѣ въ чистотѣ. Но изъ того, что чистое представленіе пространства составляетъ позднѣйшее явленіе въ человѣческой душѣ, вовсе не слѣдуетъ, что оно производное. И тутъ, мы отвлекаемъ отъ представленій только то, что мы сами въ нихъ внесли. Мы уясняемъ себѣ собственный нашъ способъ дѣйствія при образованіи представленій. Получая внѣшнія впечатлѣнія, мы безсознательно связали ихъ прирожденною намъ формою пространства; когда же мы даемъ себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, мы отвлекаемъ эту форму и представляемъ ее отдѣльно.

Всѣ свойства пространства указываютъ на умозрительное происхожденіе этого представленія. Также какъ число, оно является однообразнымъ, непрерывнымъ и безконечнымъ, между тѣмъ какъ опытъ даетъ намъ только разнообразное, раздѣльное и конечное. Милль, съ своею обычною логикою, увѣряетъ, что мы не можемъ представить себѣ пространство имѣющимъ конецъ, потому что мы никогда не видали предмета, за которымъ бы не было другаго [1]). Это все равно, что производить океанъ изъ стакана воды. Къ тому же и самая посылка не вѣрна. Въ дѣйствительности, мы никогда не видали предмета, который бы не имѣлъ начала и конца; слѣдовательно, отправляясь отъ опыта, мы не можемъ представить себѣ предмета безъ начала и безъ конца. Физическій нашъ кругозоръ всегда ограниченъ, и если мы, перемѣняя мѣсто, за видимыми предметами открываемъ еще другіе, то объѣхавши земной шаръ, мы увидимъ опять первые и чрезъ это убѣдимся на опытѣ, что

---

[1]) Logic, I, стр. 269.

рядъ видимыхъ предметовъ вовсе не идетъ въ безконечность. Если же мы поднимемъ глаза къ верху, то мы увидимъ надъ собою небесный сводъ, за которымъ уже ровно ничего не видать. Что этотъ кажущійся намъ сводъ есть безконечное пространство, это мы можемъ предполагать вслѣдствіе нашихъ понятій о пространствѣ, но никакой опытъ не въ состояніи насъ въ этомъ удостовѣрить, ибо опытъ раскрываетъ намъ только конечное. Видимое нами пространство ограничено; слѣдовательно, оно никакъ не можетъ быть источникомъ представленія о чемъ то безконечномъ. Мало того: даже чисто умственнымъ процессомъ, мы никогда не придемъ къ безконечному, если мы начнемъ съ конечнаго. Мы непремѣнно должны будемъ гдѣ нибудь остановиться и сказать: „и такъ далѣе до безконечности“; то есть, мы должны разомъ внести сюда понятіе о безконечномъ. Если это понятіе не дано намъ первоначально, то мы никогда до него не дойдемъ. Наконецъ, невозможно ссылаться и на то, что это понятіе—чисто отрицательное, такъ какъ оно получается просто отрицаніемъ конца. Отрицаніе конца даетъ намъ только неопредѣленное, а не безконечное. Безконечное же есть положительное расширеніе извѣстнаго представленія за всякій данный предѣлъ. Мы называемъ пространство безконечнымъ, потому что за всякою воображаемою границею мы непремѣнно представляемъ себѣ новое пространство. Ясно, что никакой опытъ не можетъ дать намъ подобное представленіе.

Прибавимъ ко всему этому, что путемъ отвлеченія отъ видимыхъ предметовъ, мы можемъ получить только представленіе о протяженіи, какъ общемъ свойствѣ вещей, а никакъ не о пространствѣ, *заключающемъ* въ себѣ вещи. Этотъ послѣдній признакъ указываетъ намъ на происхожденіе этого представленія. Получаемыя нами впечатлѣнія, по которымъ мы судимъ о вещахъ, заключаются въ субъектѣ, или въ познающемъ разумѣ, который составляетъ общую форму для этого разнообразнаго матеріала. Когда же мы эти впечатлѣнія полагаемъ внѣ себя, какъ окружающій насъ міръ, мы вмѣстѣ съ ними и эту форму полагаемъ внѣ себя, и тогда мы представляемъ ее въ видѣ пространства. А такъ какъ внутренняя форма, разумъ, идетъ далеко за предѣлы данныхъ впечатлѣній, заключая въ себѣ безконеч-

ную возможность всякихъ впечатлѣній, то и внѣшняя форма является таковою же. Поэтому, безконечность представляется намъ необходимымъ свойствомъ воображаемаго пространства. Въ немъ разумъ представляетъ собственную свою безконечность. Тоже самое относится и къ другой умственной формѣ, къ времени. Отсюда понятно, что всѣ объясненія этихъ формъ, которыя отправляются отъ опытныхъ и еще болѣе отъ физіологическихъ данныхъ, не въ состояніи привести ни къ чему, кромѣ логическихъ несообразностей. Только исходя отъ противоположнаго конца, мы можемъ выяснить эти представленія.

Это-то чисто умственное представленіе пространства полагается въ основаніе всѣхъ выводовъ геометріи. Основные элементы этой науки—чисто умозрительнаго свойства. Геометрическія точки, линіи, фигуры не существуютъ въ дѣйствительности. Отступая отъ теоріи Локка, Милль утверждаетъ, что всѣ эти представленія ничто иное какъ копіи съ точекъ, линій и фигуръ, которыя мы знаемъ изъ опыта. Но онъ тутъ же заявляетъ, что линія, какъ она опредѣляется геометрами, то есть, какъ длина безъ ширины, совершенно непостижима [1]). Милль объясняетъ это тѣмъ, что умъ имѣетъ способность *обращать вниманіе* только на часть своего представленія, вмѣсто цѣлаго. Но обращать вниманіе только на одну часть своего представленія, значитъ умственно отдѣлять эту часть отъ остальнаго. Какъ же мы это сдѣлаемъ, если это невозможно? И какъ это прилагается, напримѣръ, къ точкѣ, которую Милль опредѣляетъ, какъ minimum visibile, наименьшее, что можетъ быть видимо, слѣдовательно и представляемо? Желательно знать, какую часть этого наименьшаго мы возьмемъ, чтобы получить понятіе о геометрической точкѣ, не имѣющей протяженія? Ясно, что мы имѣемъ тутъ дѣло съ чисто умственнымъ опредѣленіемъ, которому нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности.

И съ этими умственными опредѣленіями мы дѣлаемъ чисто умозрительные выводы, имѣющіе характеръ полнѣйшей достовѣрности. Что дѣйствіе производится надъ умственными представленіями, а не надъ дѣйствительностью, это

---

[1]) Logic, I, стр. 252.

признается всѣми. Что выводы совершенно достовѣрны, это тоже признается всѣми. Какъ же объяснить такое научное явленіе съ точки зрѣнія чистаго опыта? Милль выводитъ его изъ *точнаго сходства* нашихъ представленій о формѣ съ возбуждающими ихъ впечатлѣніями. Имѣя совершенно вѣрную умственную картину этихъ предметовъ, мы можемъ судить о нихъ, также какъ мы могли бы описать животное по хорошему дагерротипу. Слѣдовательно, и тутъ мы дѣлаемъ выводы изъ опыта, съ тою только разницею, что мы руководствуемся не самыми предметами, и ихъ снимками [1]). Но Милль самъ опровергаетъ свое объясненіе, ибо за нѣсколько страницъ передъ этимъ, онъ прямо заявляетъ, что ни въ природѣ, ни въ человѣческомъ умѣ не существуетъ предметовъ, *точно соотвѣтствующихъ* геометрическимъ опредѣленіямъ. Когда мы дѣлаемъ эти опредѣленія, мы не предполагаемъ въ предметѣ такихъ свойствъ, которыхъ онъ не имѣетъ, но нѣкоторыя свойства мы *слегка преувеличиваемъ*, а другія совершенно *уничтожаемъ*. Вслѣдствіе этого, выводы геометріи не только не необходимы, но даже и не истинны; они умышленно удаляются, въ большей или меньшей степени, отъ истины [2]). Оказывается, слѣдовательно, что точнаго сходства нѣтъ, съ чѣмъ вмѣстѣ падаетъ и вся основанная на этомъ свойствѣ теорія. Наши представленія о краскахъ гораздо ближе къ дѣйствительности, нежели геометрическія формы; однако мы не дѣлаемъ изъ нихъ никакихъ умозрительныхъ выводовъ. Непонятно притомъ, если мы во всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ руководствуемся опытомъ, зачѣмъ намъ нужны снимки, когда мы можемъ наблюдать самые предметы, имѣя притомъ способность обращать вниманіе только на извѣстную ихъ сторону? Никакому естествоиспытателю не придетъ въ голову описывать животное по дагерротипу, когда онъ имѣетъ передъ глазами живой экземпляръ. Еще менѣе понятно, какимъ образомъ, для того чтобы получить точные выводы, мы должны непремѣнно *удаляться отъ истины*, преувеличивая одни свойства и уничтожая другія? Наконецъ, въ геометріи мы не довольствуемся снимками, но беремъ элементарныя пред-

---

[1]) Logic, I, стр. 262—263.

[2]) Тамъ же, стр. 253, 254, 256.

ставленія и дѣлаемъ изъ нихъ произвольныя сочетанія. Это все равно, что еслибы мы взяли элементарные рисунки частей тѣла различныхъ животныхъ и составляли бы изъ нихъ произвольныя изображенія, по которымъ бы мы стали потомъ судить о физіологическихъ свойствахъ сочиненныхъ такимъ образомъ животныхъ. Какое значеніе имѣла бы такого рода физіологія? Могла ли бы она служить намъ руководствомъ при изученіи живыхъ организмовъ?

Ясно, что въ геометріи, также какъ въ ариѳметикѣ, объ опытѣ рѣчи быть не можетъ. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ предметомъ, который намъ опытомъ не дается, съ чистымъ пространствомъ, по которому мы безпрепятственно можемъ проводить какія намъ угодно линіи. Первое предположеніе геометріи, безъ котораго наука не можетъ двинуться ни на шагъ, состоитъ въ томъ, что всякія двѣ точки въ пространствѣ могутъ быть соединены линіями, чего мы, конечно, на опытѣ произвести не въ состояніи. Точно также никакой опытъ не можетъ удостовѣрить насъ, что между двумя геометрическими точками можетъ быть только одна прямая линія. Всякая дѣйствительная точка состоитъ изъ множества геометрическихъ точекъ, и всякая дѣйствительная линія изъ множества геометрическихъ линій. Рознять ихъ мы не въ силахъ, а потому не можемъ и вывести изъ опыта означенную аксіому. Въ приложеніи къ дѣйствительнымъ линіямъ, мы можемъ только сказать, что на близкомъ разстояніи, проведенныя между двумя точками прямыя линіи для нашего глаза совпадаютъ; но будетъ ли тоже самое имѣть мѣсто на громадномъ пространствѣ? На дальнемъ разстояніи, двѣ исходящія отъ однихъ и тѣхъ же точекъ и близко другъ отъ друга идущія линіи обѣ покажутся намъ прямыми, и мы можемъ даже не имѣть никакихъ средствъ удостовѣриться въ противномъ; что же, если мы возьмемъ пространство, которое мы не въ состояніи измѣрить? А между тѣмъ, безъ этой аксіомы геометрія не существуетъ. Наконецъ, иногда въ геометрическихъ опредѣленіяхъ и выводахъ прямо вводится безконечное. Одну изъ основныхъ геометрическихъ теорій составляетъ ученіе о параллельныхъ линіяхъ. Возьмемъ ли мы обыкновенное опредѣленіе геометровъ, что параллельными называются линіи, которыя никогда не сойдутся, или, слѣдуя Миллю, мы предпочтемъ сказать, что

это—линіи, которыхъ разстояніе вездѣ одинаково, мы ни въ какомъ случаѣ не придемъ къ заключенію Милля, что это опредѣленіе прямо дается намъ созерцаніемъ природы[1]). Слово *вездѣ*, также какъ слово *никогда*, означаетъ безконечность, о которой созерцаніе природы не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія. Мы въ природѣ не знаемъ такихъ линій, про которыя мы могли бы сказать, что если ихъ продолжить въ безконечность, то разстояніе ихъ будетъ вездѣ одинаково, или что онѣ никогда не сойдутся.

Но относительно продолженія линій въ безконечность, Милль даетъ объясненіе, которое стоитъ привесть цѣликомъ. Онъ настаиваетъ на томъ, что геометрическая аксіома, по которой двѣ прямыя линіи не могутъ заключать въ себѣ пространства, ибо, пересѣкаясь въ одной точкѣ, онѣ затѣмъ болѣе и болѣе расходятся, узнается нами изъ опыта. Противъ этого возражаютъ, что мы на опытѣ не имѣемъ возможности слѣдить за продолженіемъ линій въ безконечность, а потому не можемъ сказать, сойдутся ли онѣ когда нибудь или нѣтъ. Милль отвѣчаетъ: „эти соображенія (именно, точное сходство нашихъ представленій съ дѣйствительностью) устраняютъ также возраженіе, возникающее изъ невозможности слѣдить глазами за линіями въ ихъ продолженіи въ безконечность. Ибо, хотя для того чтобы дѣйствительно видѣть, что двѣ данныя линіи никогда не сойдутся, было бы необходимо прослѣдить ихъ въ безконечность, однако, мы и безъ этого, можемъ знать, что если, послѣ удаленія другъ отъ друга, онѣ начинаютъ опять приближаться, то это должно произойти не на безконечномъ, а на конечномъ разстояніи. Предполагая поэтому, что таковъ именно случай, мы можемъ перенестись *туда* воображеніемъ и можемъ составить умственный образъ того вида, который одна или обѣ линіи должны представлять на этой точкѣ, образъ, на который мы можемъ положиться, какъ на совершенно сходный съ дѣйствительностью. Но, устремимъ ли мы нашъ умственный взоръ на эту воображаемую картину, или вспомнимъ тѣ обобщенія, которыя мы прежде имѣли случай дѣлать изъ прежнихъ наблюденій, мы изъ очевидности опыта узнаемъ, что ли-

[1]) Logic, II, стр. 156, прим.

нія, которая, послѣ того какъ она удалялась отъ другой прямой линіи, начинаетъ къ ней приближаться, производитъ на наши чувства то впечатлѣніе, которое мы обозначаемъ выраженіемъ „кривая линія“, а не выраженіемъ „прямая линія“ [1]).

Спрашивается: куда же это мы должны перенестись воображеніемъ? На точку поворота? Но если мы сказали, что тутъ есть поворотъ, то мы тѣмъ самымъ уже сказали, что линія не прямая, а кривая, и намъ вовсе не нужно переноситься туда воображеніемъ, чтобы въ этомъ убѣдиться. Если же мы считаемъ это недостаточнымъ и признаемъ нужнымъ прибѣгнуть къ умственному представленію, составляющему вѣрный снимокъ въ дѣйствительности, то мы никогда не придемъ къ заключенію. Ибо почему мы знаемъ, гдѣ именно на безконечномъ пространствѣ находится точка поворота? Притомъ, поворотовъ можетъ быть безчисленное множество, и мы должны представить ихъ всѣ, чтобы убѣдиться въ безусловной общности положенія. Наконецъ, изъ числа этихъ поворотовъ могутъ быть такіе, которые совершенно незамѣтны для глаза, слѣдовательно и для умственнаго взора, созерцающаго вѣрный снимокъ съ дѣйствительности. На значительномъ разстояніи, внѣшнее впечатлѣніе не даетъ намъ рѣшительно ничего опредѣленнаго, или даже вводитъ насъ въ заблужденіе. Какой же мы сдѣлаемъ отсюда выводъ?

Читая подобныя объясненія, невольно вспоминаешь слова самого Милля, который, возражая непослѣдовательнымъ защитникамъ опыта, говоритъ: „о всѣхъ предметахъ, на счетъ которыхъ факты, могущіе опровергнуть выводъ, остаются намъ недоступными, люди величайшей учености разсуждаютъ такимъ же жалкимъ образомъ, какъ и круглый невѣжда“ [2]). Вообще, для человѣка, привыкшаго связывать свои мысли, не можетъ быть ничего безотраднѣе, какъ чтеніе сочиненій естествоиспытателей и позитивистовъ, когда они вступаютъ на психологическую или философскую почву. Точность въ изслѣдованіи фактовъ и точность въ анализѣ понятій—двѣ вещи совершенно разныя, и тѣ научные пріемы, которые естествоиспытатель счелъ бы чудовищно-без-

---

[1]) Logic, I, стр. 263.

[2]) Тамъ же, стр. 481.

образными въ приложеніи къ кислороду или водороду, онъ признаетъ совершенно позволительными, когда они прилагаются къ происхожденію понятія о пространствѣ и тому подобнымъ задачамъ. Превращеніе математики въ опытную науку служитъ однимъ изъ самыхъ яркихъ примѣровъ извращенія очевидности въ угоду предвзятой мысли. Мы имѣемъ тутъ науку, которая отправляется отъ умозрительныхъ данныхъ, идетъ чисто умозрительнымъ путемъ и этимъ способомъ достигаетъ самыхъ точныхъ выводовъ. Но вопреки очевидности, тѣ, которые стоятъ за точное знаніе, утверждаютъ, что математика—такая же опытная наука, какъ и другія, и для доказательства этой мысли прибѣгаютъ къ самымъ вопіющимъ нарушеніямъ логики, къ самымъ невѣроятнымъ посягательствамъ на здравый смыслъ. И подобные выводы выдаются за результаты положительной философіи!

Нужно ли еще подкрѣплять эти доводы разборомъ геометрическихъ доказательствъ? Утверждаютъ иногда, что употребляемый въ геометріи *способъ наложенія* указываетъ на опытный характеръ этой науки. Но это значитъ смѣшивать слово съ дѣломъ. Геометрическое наложеніе вовсе не есть дѣйствительное наложеніе одной фигуры на другую. Никогда никому не приходило въ голову прибѣгать къ фактическому наложенію для доказательства геометрической теоремы. Еслибы мы вздумали руководствоваться не логикою, а опытомъ, мы бы никогда не пришли къ точному выводу. Чтобы доказать, напримѣръ, равенство треугольниковъ, у которыхъ двѣ стороны и содержащійся между ними уголъ равны, мы должны бы были накладывать другъ на друга всѣ возможные виды треугольниковъ, ибо приложимое къ одному можетъ быть неприложимо къ другому; очевидно, что мы никогда бы не кончили. Геометрическій способъ наложенія дѣйствуетъ совершенно инымъ образомъ. Геометръ не пробуетъ, совпадаютъ ли извѣстныя фигуры въ дѣйствительности, а доказываетъ, что на основаніи данныхъ онѣ *должны* совпадать. Для большей наглядности вывода, мы можемъ начертить, напримѣръ, два треугольника, которые въ дѣйствительности вовсе не похожи другъ на друга, и все таки будемъ, ссылаясь на нихъ, доказывать, что если у нихъ двѣ стороны и заключающійся между ними уголъ равны, то они совпадутъ. Мы скажемъ, 1) что

такъ какъ сторона А равна сторонѣ А', *то*, будучи наложены другъ на друга, онѣ *должны* совпасть; 2) что *такъ какъ* содержащіеся углы, то есть, пространства между сторонами, равны, *то* и другая граница этого пространства, сторона В, *должна* совпасть съ стороною В'; 3) что при совпаденіи сторонъ *должны* совпасть конечныя ихъ точки, а *такъ какъ* между двумя точками можетъ быть только одна прямая линія, *то* и третья сторона С *должна* совпасть съ стороною С'. Кромѣ чисто логическихъ заключеній, въ этомъ выводѣ нѣтъ ничего, а потому здѣсь объ опытѣ не можетъ быть рѣчи.

Тоже самое относится и къ *способу предѣловъ*. Милль утверждаетъ, что это одно изъ самыхъ обыкновенныхъ и совершенно достовѣрныхъ индуктивныхъ доказательствъ. Такъ напримѣръ, говоритъ онъ, „хотя опытъ не даетъ намъ линій, столь непогрѣшимо прямыхъ, что двѣ изъ нихъ не могутъ заключать въ себѣ ни малѣйшаго пространства, однако онъ даетъ намъ постепенность линій, имѣющихъ болѣе или менѣе ширины или кривизны, и для этого ряда прямая линія геометрическаго опредѣленія составляетъ *идеальную границу*. И наблюденіе показываетъ намъ, что на сколько опытныя линіи приближаются къ отсутствію ширины или кривизны, на столько способность двухъ изъ нихъ заключать въ себѣ пространство приближается къ нулю. Заключеніе, что еслибы у нихъ вовсе не было ширины или кривизны, они бы не могли заключать въ себѣ никакого пространства, есть, слѣдовательно, правильный индуктивный выводъ изъ этихъ фактовъ“[1]). Но неужели же *идеальная граница*, а слѣдовательно и приближеніе къ ней, дается намъ опытомъ? Достаточно поставить этотъ вопросъ, чтобы показать, съ какою непмовѣрною вѣтреностью употребляются иногда логическіе пріемы даже весьма серіозными писателями. Самая постепенность хода дается намъ опытомъ въ весьма ограниченныхъ предѣлахъ, при которыхъ мы не имѣемъ права сдѣлать какой бы то ни было точный выводъ. Геометрическій же способъ предѣловъ основанъ на безконечномъ приближеніи, о которомъ опытъ, разумѣется, не даетъ намъ никакого понятія. Это опять чисто логичес-

[1]) Logic I, стр. 261, примѣч.

кое доказательство, возможное только при умозрительныхъ данныхъ.

И такъ, ни вычисленіе, которое Контъ считалъ великолѣпнымъ расширеніемъ логики, ни геометрія, которую онъ признавалъ естественною наукою, въ своихъ выводахъ не руководствуются опытомъ. А между тѣмъ, они даютъ намъ совершенно положительное и достовѣрное знаніе. Математика ставится во главѣ всѣхъ опытныхъ наукъ; она служитъ имъ самою надежною руководительницею; но сама она составляетъ плодъ умозрѣнія. Только этимъ объясняется тотъ строго-логическій и тотъ безусловно-общій характеръ, которымъ отличаются ея выводы. Опытъ не представляетъ намъ ничего подобнаго. Опытъ даетъ намъ только дѣйствительное, но никогда необходимое. Въ опытѣ нужно изслѣдовать, испытывать, сравнивать, провѣрять; нужно изучить все разнообразіе частныхъ явленій, для того чтобы извлечь изъ нихъ относительно-общее. Въ математикѣ достаточно одного логическаго доказательства для полнаго убѣжденія, что иначе быть не можетъ. Тутъ частные случаи, вмѣсто того чтобы служить основаніемъ общему правилу, только отъ него получаютъ свою силу. Однимъ словомъ, мы имѣемъ здѣсь два противоположныхъ пути, изъ совокупности которыхъ составляется все человѣческое знаніе.

ГЛАВА V.

ДІАЛЕКТИКА.

Что̀ математика представляетъ въ области количества, то діалектика даетъ въ области качества. Обѣ составляютъ расширеніе логики. Діалектика не изслѣдуетъ безконечнаго разнообразія реальныхъ качествъ: это—дѣло наведенія. Но она выводитъ общія качественныя начала, которыми связывается все это разнообразіе. Посредствомъ этихъ началъ все человѣческое знаніе сводится къ единству. Поэтому діалектика составляетъ верховную философскую науку, связывающую и объясняющую всѣ остальныя. Самыя основныя количественныя опредѣленія, которыя математикою принимаются, какъ данныя, изслѣдуются діалектикою въ связи со всѣми другими опредѣленіями бытія.

Такое систематическое изслѣдованіе логическихъ опредѣленій и ихъ взаимныхъ отношеній составляетъ существенную необходимость, какъ скоро мы не ограничиваемся чисто эмпирическимъ познаніемъ частностей, но хотимъ придти къ какому нибудь общему и послѣдовательному знанію. Для того чтобы познать причины или законы явленій, необходимо, прежде всего, получаемыя изъ опыта внѣшнія представленія превратить въ общія понятія, ибо всякій законъ есть выраженіе общаго отношенія. Какъ же совершается это превращеніе? Приверженцы опытнаго знанія обыкновенно утверждаютъ, что это дѣлается посредствомъ соединенія сходныхъ во многихъ предметахъ признаковъ. Такъ напримѣръ, понятіе о деревѣ образуется въ нашемъ умѣ вслѣдствіе того, что мы беремъ признаки сходные во всѣхъ деревьяхъ и отбрасываемъ различія. Но эти сходные признаки должны быть чѣмъ нибудь связаны, а эта связь и есть понятіе. Полученные изъ опыта признаки даютъ матеріалъ, логика же этому матеріалу сообщаетъ форму. Что

въ понятіи первенствующее значеніе имѣетъ именно логическое начало, а не эмпирическое, это ясно изъ того способа, какимъ во всѣхъ наукахъ дѣлаются опредѣленія, выражающія существо понятій. Когда мы хотимъ опредѣлить: что такое, напримѣръ, человѣкъ? мы не исчисляемъ всѣхъ собранныхъ въ этомъ понятіи признаковъ, а говоримъ, что человѣкъ есть животное, одаренное разумомъ. Слѣдовательно, мы опредѣляемъ его прежде всего тѣмъ высшимъ родомъ, къ которому онъ относится. Если же мы захотимъ узнать, что такое животное? то мы должны будемъ сказать, что это—существо, одаренное чувствомъ и способностью произвольнаго движенія. Понятіе же о существѣ не дается намъ опытомъ; это чисто логическое опредѣленіе, также какъ понятіе о вещи и т. п. Совокупность нашихъ понятій составляетъ такимъ образомъ лѣствицу родовъ и видовъ, которая съ низу примыкаетъ къ безконечному разнообразію открываемыхъ намъ опытомъ предметовъ, а къ верху завершается чисто логическими опредѣленіями или категоріями. Но опредѣляющее начало въ этой лѣствицѣ идетъ съ верху, а не съ низу; родовое понятіе разчленяется на видовыя, а не наоборотъ. Когда мы открываемъ новый предметъ, задача наша состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы подвести его подъ извѣстное уже намъ родовое понятіе, и затѣмъ уже, опредѣленіемъ специфическихъ его признаковъ, отличить его отъ другихъ видовъ того же рода. Подведеніе есть, слѣдовательно, разчлененіе родоваго понятія. Если же мы не въ состояніи опредѣлить ближайшее родовое понятіе, то мы прямо подводимъ предметъ подъ общую логическую категорію. Пока мы не знаемъ еще, что человѣкъ есть животное, потому что понятіе о животномъ еще не опредѣлено, мы скажемъ просто, что человѣкъ есть существо, одаренное разумомъ. Если мы не знаемъ, что камень принадлежитъ къ разряду минераловъ, мы скажемъ, что это—вещь. И тутъ, слѣдовательно, мы начинаемъ съ верху, а не съ низу, съ самыхъ отвлеченныхъ понятій, а не съ конкретныхъ. Въ области представленій мы идемъ съ низу; какъ же скоро мы приходимъ къ понятіямъ, мы прямо восходимъ къ самымъ общимъ логическимъ опредѣленіямъ, которыя служатъ намъ руководящими началами во всей этой умственной операціи.

Изъ этого уже ясно, что связующія начала нашего познанія даются намъ не опытомъ, а чистою логикою. Логическія категоріи, также какъ логическіе законы, составляютъ прирожденную принадлежность нашего ума; онѣ не пріобрѣтаются опытомъ, а только выясняются самосознаніемъ. Гдѣ есть законы, тамъ необходимо присущи и опредѣленія, ибо всякій законъ есть извѣстное отношеніе, отношеніе же есть опредѣленіе, которое служитъ связью двухъ другихъ опредѣленій. Слѣдовательно, если существуютъ логическіе законы, вытекающіе изъ чистаго умозрѣнія, то необходимо существуютъ и таковыя же опредѣленія. Такъ напримѣръ, законъ тождества заключаетъ въ себѣ опредѣленіе бытія, какъ отношеніе двухъ, безразличныхъ между собою положеній. Законъ противорѣчія заключаетъ въ себѣ опредѣленіе небытія или отрицанія, законъ достаточнаго основанія—опредѣленія логическаго основанія и вывода, внѣшней причины и слѣдствія. Бытіе и небытіе, тождество и различіе, количество и качество, общее и частное, матерія и форма, все это—логическія опредѣленія, посредствомъ которыхъ разумъ связываетъ данный ему опытомъ матеріалъ. Только подводя представляющіеся ему предметы подъ эти опредѣленія, разумъ можетъ прилагать къ нимъ логическіе законы. Это и есть то, что называется понимать вещи. Понимать значитъ возводить въ понятіе; возводить же въ понятіе значитъ подводить подъ высшее понятіе. Мы говоримъ, что понимаемъ явленіе, когда мы въ управляющемъ имъ законѣ видимъ частное приложеніе болѣе общаго закона; полное же пониманіе состоитъ въ возведеніи явленій къ верховнымъ законамъ разума черезъ всѣ посредствующія звенья. Въ этомъ заключается верховная цѣль науки; но необходимое для этого условіе состоитъ въ сознаніи всей системы логическихъ опредѣленій. Такъ какъ познающій разумъ составляетъ одно цѣлое, или одну дѣйствующую силу, то всѣ его законы должны быть связаны другъ съ другомъ, и всѣ его опредѣленія должны образовать одну систему. Формальная логика, изслѣдуя логическія формы и управляющіе ими законы, не можетъ обходить и неразлучныхъ съ ними опредѣленій. Но она беретъ ихъ, какъ данныя разума, въ томъ видѣ, какъ они раскрываются формою сужденій. Таковы категоріи Канта. Этимъ

не ограничивается однако задача умозрѣнія. Необходимо изслѣдовать логическое существо каждаго опредѣленія и отношеніе его къ другимъ, и на этомъ основаніи вывести всю ихъ систему. Этимъ только способомъ мы можемъ достигнуть истиннаго пониманія вещей. Для того чтобы понять другое, разумъ долженъ прежде понять самого себя, выяснить себѣ собственныя свои начала и законы. Въ этомъ и заключается задача діалектики, которая составляетъ истинное основаніе философіи. Отсюда вытекаетъ всякое систематическое міросозерцаніе, которое никогда не можетъ выработаться изъ опыта, ибо опытъ даетъ намъ только разрозненныя явленія, а не связующія начала. Когда опытныя науки принимаютъ извѣстное воззрѣніе, онѣ, сами того не вѣдая, заимствуютъ его изъ философіи. Но провѣрить свои воззрѣнія онѣ не въ состояніи, ибо не ихъ дѣло анализировать логическія понятія, показывать ихъ взаимныя отношенія и ихъ мѣсто въ общей системѣ разума. Все это принадлежитъ діалектикѣ.

Совокупность логическихъ опредѣленій не является однако, какъ нѣчто данное, вѣчно присущее самосознанію человѣческаго разума. Также какъ и вся область самосознанія, эта система развивается, и развивается не путемъ внѣшняго прибавленія знанія, а чисто извнутри себя. Это доказывается исторіею философіи. Свойствомъ этого развитія діалектика существенно отличается отъ математики. Количественныя опредѣленія, составляющія содержаніе математической науки, образуютъ однородное цѣлое. Они стоятъ рядомъ, не отрицая другъ друга. Поэтому и развитіе математики идетъ путемъ количественнаго прибавленія: высшее знаніе только присоединяется къ предъидущему. Въ области качества, напротивъ, являются различія, противоположности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отрицаніе. Одно опредѣленіе отрицаетъ другое, вслѣдствіе чего развитіе діалектики представляется не прибавленіемъ послѣдующаго знанія къ предъидущему, а смѣною различныхъ точекъ зрѣнія. Каждое начало даетъ намъ извѣстный способъ объединенія или пониманія явленій; но съ дальнѣйшимъ развитіемъ мысли, этотъ способъ оказывается недостаточнымъ и замѣняется другимъ. И эта недостаточность оказывается не вслѣдствіе того, что многія явленія не подходятъ подъ данное начало:

это—чисто внѣшнее указаніе, которое въ развитіи діалектики играетъ несущественную роль. Изученіе исторіи философіи убѣждаетъ насъ, что движущею пружиною развитія является внутреннее противорѣчіе самихъ началъ. Недостаточное опредѣленіе не можетъ замѣнить собою полной системы. Собственный его анализъ показываетъ, что оно составляетъ только часть высшаго цѣлаго, а потому, въ силу чистаго процесса мысли, оно переходитъ въ другое. Иначе и быть не можетъ, ибо логическія опредѣленія, вытекая изъ единаго разума, образуютъ, какъ сказано, одну систему. Поэтому, каждое изъ нихъ связано со всѣми остальными и само собою должно указывать на остальныя. Развитіе этой системы и составляетъ исторію философіи. Отсюда ясно, что противорѣчія философовъ ничего не доказываютъ противъ достовѣрности философіи. Эти противорѣчія составляютъ необходимое послѣдствіе качественнаго развитія; но они касаются только отдѣльныхъ опредѣленій, а не ихъ совокупности. Если при поверхностномъ взглядѣ кажется, что философы отрицаютъ другъ друга, то при болѣе глубокомъ пониманіи предмета оказывается, что они восполняютъ другъ друга. Отрицается только исключительность или односторонность каждой отдѣльной системы, которая, отправляясь отъ извѣстнаго логическаго опредѣленія, признаетъ его верховнымъ началомъ всего сущаго. Совокупность же системъ является какъ одно стройное зданіе, представляющее полное развитіе всѣхъ опредѣленій человѣческаго разума. Каждое звено этой цѣпи составляетъ необходимую часть цѣлаго. Разумъ переходитъ отъ одного звена къ другому, пытаясь каждый разъ свести всю совокупность знанія къ настоящей своей точкѣ зрѣнія. Но когда онъ окидываетъ взоромъ весь пройденный путь, онъ видитъ, что всѣ эти звенья образуютъ одну непрерывную нить, въ которой все связано внутреннимъ закономъ, опредѣляющимъ движеніе цѣлаго.

Къ какимъ же результатамъ привело это развитіе діалектики? Всякая наука познается по своимъ плодамъ. Математика можетъ сослаться на выработанную ею непреложную систему знанія. Въ состояніи ли діалектика указать на что нибудь подобное?

Послѣдній результатъ чисто умозрительнаго развитія діа-

лектики представляетъ намъ ученіе Гегеля. Въ своей *Логикѣ*, великій нѣмецкій мыслитель пытался вывести a priori всю совокупность опредѣленій чистаго разума. Но извѣстно, что послѣ недолговременнаго господства надъ умами, это ученіе потеряло все свое обаяніе. Противъ выработанной Гегелемъ логики возстали не одни лишь исключительные приверженцы опыта, но и люди съ философскимъ направленіемъ. Отрицаютъ не только его выводы, но и самую возможность вывести какія бы то ни было начала путемъ чистаго умозрѣнія.

Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, мы должны разсмотрѣть, какъ существенныя основанія діалектики Гегеля, такъ и возраженія его противниковъ.

Діалектическій законъ, на которомъ Гегель строитъ всѣ свои выводы, состоитъ въ логическомъ развитіи противоположностей и послѣдующемъ ихъ сочетаніи. Каждое опредѣленіе, по этому воззрѣнію, само собою указываетъ на другое, ему противоположное; анализъ же обоихъ обнаруживаетъ ихъ односторонность, а вмѣстѣ и необходимость возведенія ихъ къ высшему единству. Въ силу этого закона, каждое опредѣленіе развивается въ трехъ ступеняхъ: какъ непосредственное положеніе, какъ противоположеніе, и наконецъ, какъ сочетаніе противоположностей. Это сочетаніе, въ свою очередь, становится точкою отправленія для новаго противоположенія и для новаго сочетанія, и этотъ процессъ продолжается до тѣхъ поръ, пока не исчерпывается вся система опредѣленій чистаго разума.

Исходную точку всего этого логическаго движенія, которое не предполагаетъ ничего, кромѣ чистаго мышленія, составляетъ самое отвлеченное логическое опредѣленіе, понятіе о *чистомъ бытіи*. Противоположно ему понятіе о *небытіи*. Но оба эти опредѣленія односторонни, и одно безъ другаго немыслимо. Чистое бытіе есть бытіе безъ всякаго опредѣленія, пустое бытіе, то есть, ничто; слѣдовательно, оно само есть отрицаніе. Небытіе же есть извѣстное опредѣленіе, также какъ и бытіе; слѣдовательно, оно само въ себѣ есть положеніе. Такимъ образомъ оказывается, что одностороннее опредѣленіе само собою превращается въ противоположное. Переходъ бытія въ небытіе и небытія въ бытіе есть *процессъ* (das Werden), котораго результатомъ является *бытіе*

опредѣленное, ничто, (das Daseyn), заключающее въ себѣ положеніе и отрицаніе вмѣстѣ. Но опредѣленное бытіе, въ свою очередь, предполагаетъ другое, отъ котораго оно отличается; отсюда новыя отношенія и новый процессъ. Всѣ дальнѣйшія ступени управляются тѣмъ же закономъ. Изъ этого возникаетъ цѣлый рядъ логическихъ опредѣленій, которыя завершаются *идеею,* представляющею высшее сочетаніе противоположностей въ области чистой логики. Идея въ своемъ верховномъ единствѣ соединяетъ единое и многое, общее и частное, безконечное и конечное. Реальное же осуществленіе идеи образуетъ два противоположныхъ міра, природу и духъ, одинъ съ опредѣленіемъ многаго, частнаго, конечнаго, другой съ опредѣленіемъ единаго, общаго, безконечнаго.

Таково въ существѣ своемъ ученіе Гегеля. Все оно держится діалектическимъ закономъ, на которомъ построены выводы, а потому, въ оцѣнкѣ этого воззрѣнія, коренной вопросъ заключается въ томъ: дѣйствительно ли существуетъ признанный Гегелемъ діалектическій законъ, съ помощью котораго мы можемъ вывести всю систему опредѣленій чистаго разума? Этотъ вопросъ подвергся тщательному разбору со стороны философа, одареннаго весьма острымъ, хотя не всегда глубокимъ и яснымъ умомъ, Тренделенбурга. Можно сказать, что *Логическія Изслѣдованія* этого мыслителя заключаютъ въ себѣ самую серіозную критику коренныхъ началъ діалектики Гегеля, какая являлась въ литературѣ. Поэтому, разборъ его возраженій послужитъ намъ вѣрнѣйшимъ указаніемъ для оцѣнки существа діалектики, ея пріемовъ и ея результатовъ.

Тренделенбургъ начинаетъ съ изслѣдованія первоначальныхъ опредѣленій логики Гегеля: бытія, небытія и процесса. Допустимъ, говоритъ онъ, противъ чего можно еще возражать, что отвлеченное понятіе о чистомъ бытіи составляетъ принадлежность чистой мысли. Но это понятіе самому себѣ равнаго бытія находится въ покоѣ. Точно также и само себѣ равное ничто есть покоящееся понятіе. Откуда же возникаетъ представленіе процесса? Ясно, что оно приносится извнѣ. Чистая мысль, для того чтобы двинуться съ мѣста, заимствуетъ внѣшній образъ движенія въ пространствѣ, который одинъ даетъ намъ понятіе о какомъ бы то ни было

движеніи. Съ пустыми понятіями о бытіи и небытіи ничего нельзя сдѣлать; только съ помощью этого извнѣ полученнаго представленія мысль переводитъ одно понятіе въ другое и какъ будто становится на высшую точку зрѣнія. Но эта высшая точка не есть плодъ собственнаго движенія понятій, какъ утверждаетъ Гегель. Она дается внѣшнимъ представленіемъ, безъ котораго мысль не можетъ двинуться ни на шагъ[1]).

Точно также съ внѣшнею помощью движется другое логическое опредѣленіе—отрицаніе. Изъ чисто логическаго отрицанія ничего нельзя вывести. Оно неспособно сочетаться съ положеніемъ въ высшемъ единствѣ, ибо оно исключаетъ изъ себя положеніе. Между ними нѣтъ ничего третьяго. Чтобы дойти до высшаго единства, нужно, вмѣсто чисто логическаго отрицанія, взять такое отрицаніе, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ положеніе; то есть, на мѣсто логическаго отрицанія ставится реальное противоположеніе. Но откуда берется это реальное противоположеніе? Опять изъ внѣшняго представленія, которое и тутъ доставляетъ недостающій чистой мысли матеріалъ[2]).

Наконецъ, и чисто логическое тождество двухъ опредѣленій вовсе не есть живое единство противоположностей. Логическое тождество ничто иное какъ сравнительное дѣйствіе ума, стоящаго надъ предметами, и оставляющаго ихъ спокойно другъ возлѣ друга. Когда Гегель выводитъ это высшее единство изъ прогресса въ безконечность, въ которомъ опредѣленія безпрерывно полагаются и опять снимаются, то подобное заключеніе ничѣмъ не оправдывается. Сравнивая послѣдующія опредѣленія съ предъидущими, мы видимъ, что каждое изъ нихъ тоже, что и прежнія, но изъ этого не слѣдуетъ, что существуетъ нѣчто такое, что̀ переходя изъ одного опредѣленія въ другое, остается однако тождественнымъ съ собою. Это опять взятое извнѣ представленіе [3]).

Таковы возраженія Тренделенбурга. Разбирая дальнѣйшія опредѣленія *Логики*, онъ вездѣ показываетъ присутствіе заимствованныхъ въ началѣ представленій процесса, реаль-

---

[1]) Logische Untersuchnugen (3 Aufl. 1870), I, стр. 38—42.
[2]) Тамъ же, стр. 42—56.
[3]) Тамъ же, стр. 57—61.

наго отрицанія и конкретнаго единства, слѣдовательно, примѣсь чуждыхъ мысли элементовъ. Изъ этого онъ выводитъ, что собственное движеніе чистой мысли ничто иное какъ призракъ, а потому вся діалектика Гегеля должна быть признана великимъ заблужденіемъ [1]). Такъ ли это?

Если мы вникнемъ въ существо основныхъ понятій, подвергнутыхъ Тренделенбургомъ такому строгому анализу, мы убѣдимся, что онъ, при разборѣ ихъ, остановился на поверхности. Прежде всего, что такое *чистое бытіе?* Дѣйствительно ли это—само себѣ равное понятіе, которое не подаетъ никакого повода къ дальнѣйшему движенію мысли? *Бытіе* есть простое положеніе, тождество съ собою; *чистое* же бытіе есть бытіе, не имѣющее никакого опредѣленія, то есть, отрицающее всякое опредѣленіе, пустое бытіе. Слѣдовательно, это не простое положеніе, а такое положеніе, которое не только заключаетъ въ себѣ отрицаніе, но и не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ отрицанія. Ясно, что подлежащее и сказуемое представляютъ тутъ два противорѣчащихъ другъ другу понятія; а на противорѣчіи останавливаться нельзя. Необходимо, слѣдовательно, дальнѣйшее движеніе мысли.

Но, говоритъ Тренделенбургъ, выраженіе: „*бытіе пусто* означаетъ только, что въ бытіи отрицается всякое сказуемое; бытіе же, какъ субъектъ или подлежащее, остается; слѣдовательно, чистое отрицаніе, означающее, что все въ немъ отрицается, нисколько изъ этого не вытекаетъ“ [2]). Тренделенбургъ не объясняетъ, что̀ такое подлежащее, въ которомъ отрицается всякое сказуемое. Подлежащее потому только и есть подлежащее, что оно имѣетъ при себѣ сказуемое. Сказуемое означаетъ, что̀ именно есть подлежащее; если же отрицается всякое сказуемое, то въ подлежащемъ не остается ничего. Слѣдовательно, подлежащее, отрицающее всякое сказуемое, отрицаетъ само себя. Но бытіе, въ сущности, есть не подлежащее, а сказуемое. Бытіе опредѣляется, какъ простое положеніе или тождество съ собою; слѣдовательно, оно предполагаетъ нѣчто, что̀ полагается или что̀ тождественно съ собою. Когда мы говоримъ: *есть,*

---

[1]) Log. Unt. I, стр. 105.

[2]) Тамъ же, стр. 117.

мы всегда предполагаемъ, что есть что нибудь. Если же это *что нибудь* отрицается, то остается *есть* безъ всякаго подлежащаго, или съ отрицательнымъ подлежащимъ: *есть ничего*, или 0=0. Даже простой здравый смыслъ, безъ всякаго философскаго анализа, скажетъ намъ, что пустое бытіе все равно что ничего.

И такъ, анализъ понятія о бытіи неизбѣжно приводитъ насъ къ заключенію, что чистое или пустое бытіе тоже самое, что небытіе, пустота или отрицаніе. Но при такомъ противорѣчащемъ понятіи мы остаться не можемъ; мы должны идти впередъ. Куда же мы пойдемъ? Анализъ понятія о бытіи привелъ насъ къ понятію о небытіи. Что же такое небытіе? Можемъ ли мы сказать, что небытія или чистаго отрицанія нѣтъ? Извѣстно, что этотъ вопросъ уже у древнѣйшихъ греческихъ философовъ былъ предметомъ спора. Парменидъ утверждалъ, что небытія вовсе нѣтъ. Отсюда онъ выводилъ, что существуетъ только единое, всегда себѣ равное бытіе; всякое же частное или опредѣленное бытіе, будучи смѣсью бытія съ несуществующимъ небытіемъ, есть не болѣе какъ призракъ. Но уже самый этотъ выводъ обличалъ несостоятельность основнаго положенія. Поэтому, позднѣйшіе греческіе философы говорили, что небытіе ничѣмъ не хуже бытія. На этомъ Демокритъ основывалъ существованіе пустоты. Парменидъ послѣдовательно утверждалъ, что небытіе даже и немыслимо. На дѣлѣ однако оно мыслимо, ибо мы имѣемъ это понятіе, слѣдовательно, оно существуетъ, по крайней мѣрѣ какъ предметъ мышленія. А логика имѣетъ дѣло именно съ предметами мышленія. Въ логическомъ смыслѣ, отрицаніе, также какъ и бытіе, есть извѣстное, тождественное съ собою опредѣленіе. Чистое отрицаніе есть отрицаніе всего, и какъ таковое, оно тождественно съ собою. Мы не можемъ не согласиться, что отрицаніе есть отрицаніе. Слѣдовательно, въ сущности, это тоже, что и чистое бытіе. Приложимая къ первому формула: 0=0 приложима и здѣсь, съ тою только разницею, что когда мы говоримъ о бытіи, мы обращаемъ вниманіе на знакъ равенства, когда же мы говоримъ о небытіи, мы обращаемъ вниманіе на нули.

И такъ, чистое положеніе приводитъ насъ къ отрицанію, отрицаніе же, въ свою очередь, приводитъ насъ къ поло-

женію. Что же выходитъ изъ этого анализа, или какое получаемъ мы понятіе? Ясно, что въ результатѣ оказывается *переходъ* отъ одного опредѣленія къ другому, или точнѣе, одного опредѣленія въ другое, ибо движеніе мысли проявляется здѣсь въ логическомъ ходѣ понятій. Слѣдовательно, для понятія о процессѣ, намъ вовсе не нужно прибѣгать къ представленію о внѣшнемъ движеніи. Это понятіе дается намъ самымъ движеніемъ нашихъ понятій, а не заимствуется извнѣ. Можно сказать даже, что представленіе о внѣшнемъ движеніи получается нами вслѣдствіе внутренняго процесса, а не наоборотъ, ибо мы замѣчаемъ перемѣну мѣста единственно вслѣдствіе того, что происходитъ перемѣна нашихъ представленій. Въ философіи Тренделенбурга, представленіе движенія играетъ первенствующую роль; изъ этого представленія, которое онъ считаетъ первоначальнымъ и простымъ, онъ выводитъ все остальное. Но когда мы вникаемъ въ основанія этого взгляда, насъ поражаетъ неисцѣлимый логическій кругъ. Съ одной стороны, Тренделенбургъ утверждаетъ, что самое движеніе отвлеченной мысли можетъ быть представлено только съ помощью образа движенія въ пространствѣ. Первоначальныя умственныя дѣйствія, сложеніе и разложеніе понятій, говоритъ онъ, представляются намъ въ видѣ движенія къ данной точкѣ или прочь отъ нея [1]). Съ другой стороны, черезъ нѣсколько страницъ, онъ же признаетъ, что движеніе отнюдь не можетъ быть опредѣлено, какъ перемѣна мѣста. Перемѣна мѣста составляетъ только *послѣдствіе* движенія, а не основное понятіе; это—внѣшній признакъ, который вытекаетъ изъ общаго начала, какъ нѣчто второстепенное. Высшее, родовое понятіе есть понятіе о перемѣнѣ, но и оно составляетъ только видъ движенія. Движеніе же есть нѣчто первоначальное, общее мысли и бытію [2]). Но если такъ, то первоначальное понятіе о движеніи не можетъ быть заимствовано изъ представленія о движеніи въ пространствѣ, которое не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ перемѣны мѣста. Оно не можетъ быть получено и изъ представленія о перемѣнѣ нашихъ внутреннихъ представле-

---

[1]) Log. Unters. I, стр. 145, 146.

[2]) Тамъ же, стр. 152—153.

ній, ибо и тутъ мы имѣемъ только отдѣльный видъ движенія, частное приложеніе общаго начала. Чтобы получить послѣднее, мы должны взойти выше, въ ту область, которой законы понимаются нами, какъ общіе мысли и бытію, и которая поэтому одна служитъ связью между внутреннимъ опытомъ и внѣшнимъ, то есть, въ чистую логику. Если мы возьмемъ представленіе о внѣшнемъ движеніи, которое не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ перемѣны мѣста, и представленіе о внутреннемъ, душевномъ движеніи, которое не заключаетъ въ себѣ никакой перемѣны мѣста, то мы не найдемъ между ними ничего общаго, кромѣ отвлеченнаго, то есть, чисто логическаго понятія о движеніи вообще. Это и есть первоначальная логическая категорія, подъ которую подводятся затѣмъ и внѣшнее движеніе и внутреннее. Этотъ неотразимо напрашивающійся выводъ ниспровергаетъ всю систему Тренделенбурга, а вмѣстѣ и его возраженія противъ Гегеля. Чтобы избѣжать его, Тренделенбургъ вдается въ психологическій мистицизмъ. Онъ утверждаетъ, что движеніе есть представленіе первоначальное, простое, которое, по этому самому, не можетъ быть опредѣлено и объяснено [1]). Но это значитъ прямо признаться, что это представленіе въ умѣ автора такъ смутно, что онъ не въ состояніи его опредѣлить. И точно, если мы изъ представленія о движеніи въ пространствѣ выкинемъ перемѣну мѣста, какъ нѣчто производное, а изъ представленія о внутреннемъ движеніи выкинемъ перемѣну вообще, то не останется ничего, кромѣ какого-то смутнаго призрака, который уже никакъ нельзя назвать представленіемъ. Всего менѣе понятно, на какомъ основаніи можно движеніе выдавать за простое представленіе, тогда какъ оно немыслимо безъ представленія о движущемся предметѣ и о двухъ различныхъ его состояніяхъ. Переходъ изъ одного состоянія въ другое и есть то, что мы называемъ движеніемъ, или, въ болѣе общемъ значеніи, процессомъ, будь этотъ переходъ перемѣною мѣста или перемѣною представленій, или чего бы то ни было. Очевидно, слѣдовательно, что движеніе есть представленіе сложное, въ составъ котораго входятъ нѣсколько другихъ представленій. Оно предполагаетъ

[1]) Log. Unters. I, стр. 151.

послѣднія и слагается изъ нихъ. Какъ скоро мы имѣемъ предметъ, переходящій изъ одного состоянія въ другое, такъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ получаемъ и понятіе о движеніи, или процессѣ. А таковъ именно разбираемый нами случай. Логическое опредѣленіе переходитъ отъ положенія къ отрицанію и отъ отрицанія къ положенію; слѣдовательно, процессъ оказывается тутъ самъ собою, какъ результатъ, безъ всякаго внѣшняго заимствованія.

Изъ этого ясно, что и другое возраженіе Тренделенбурга будто логическое отрицаніе не заключаетъ въ себѣ положенія, имѣетъ столь же мало основанія, какъ и первое. Если отрицаніе есть, то оно есть нѣчто положительное. Логическое отрицаніе есть логическое опредѣленіе, слѣдовательно, извѣстное положеніе. Логически, отрицаніе немыслимо даже безъ отрицающаго и отрицаемаго. Когда мы говоримъ, напримѣръ, что движеніе не есть покой, то это означаетъ, что понятіе о движеніи исключаетъ понятіе о покоѣ. Когда же философъ говоритъ, что движенія нѣтъ, то это означаетъ, что понятіе о движеніи исключаетъ реальное существованіе. Слѣдовательно, и тутъ намъ не зачѣмъ прибѣгать къ внѣшнему заимствованію; достаточно руководствоваться законами логики. Это признаетъ и Тренделенбургъ, когда онъ говоритъ: „всякое понятіе отрицаетъ, полагая себя, и полагаетъ себя, отрицая все другое“ [1]). Но это не мѣшаетъ ему, когда онъ критикуетъ Гегеля, утверждать, что логическое отрицаніе не заключаетъ въ себѣ никакого положенія.

Наконецъ, тѣже логическіе законы даютъ намъ и единство противоположностей. Нѣтъ положенія безъ отрицанія, и нѣтъ отрицанія безъ положенія. Отношеніе сущаго къ себѣ есть положеніе, отношеніе къ другому есть отрицаніе; но сущее относится къ себѣ именно черезъ то, что оно отрицаетъ другое, и наоборотъ, оно отрицаетъ другое именно черезъ то, что оно есть нѣчто само по себѣ. Мы имѣемъ тутъ не простое, безразличное тождество, а конкретное сочетаніе противоположностей, которое проистекаетъ не изъ внѣшняго сравненія, а изъ внутренняго отношенія логическихъ опредѣленій.

---

[1]) Log. Unters. I, стр. 115.

Еще высшее сочетаніе противоположностей дастъ намъ критикуемый Тренделенбургомъ прогрессъ въ безконечность, который состоитъ въ томъ, что одно опредѣленіе переходитъ въ другое, другое въ третье, и такъ далѣе безъ конца. При каждомъ переходѣ сохраняется тождество, ибо все это—превращенія одного и того же предмета или опредѣленія. Еслибы не было тождества, то не было бы и перехода, а были бы просто различныя опредѣленія, стоящія рядомъ. Когда же этотъ прогрессъ идетъ въ безконечность, то внутреннее тождество является тождествомъ безконечнаго элемента, который безпрерывно полагаетъ себѣ границу, опредѣляется и затѣмъ опять снимаетъ эту границу, выходитъ изъ опредѣленія. Слѣдовательно, мы получаемъ тутъ живое, конкретное единство безконечнаго и конечнаго. Чистая логика даетъ намъ ту форму, въ которой мы можемъ представить себѣ это единство. Безконечное является какъ тождественная съ собою сущность, которая выражается въ безконечномъ рядѣ конечныхъ опредѣленій. Опытъ же, какъ внутренній, такъ и внѣшній, не въ состояніи дать намъ ни малѣйшаго понятія объ этихъ отношеніяхъ, ибо внутреннее тождество различнаго не раскрывается намъ внѣшними или внутренними впечатлѣніями: оно постигается только разумомъ, по присущимъ ему логическимъ законамъ.

И такъ, при ближайшемъ анализѣ, всѣ отвергнутые Тренделенбургомъ діалектическіе законы оказываются необходимою принадлежностью разума въ самыхъ первоначальныхъ его опредѣленіяхъ. Діалектика выходитъ невредимою изъ этого разбора. Подтвержденіе этого вывода мы находимъ у самого Тренделенбурга. Уничтоживши діалектику, объявивши ее великимъ заблужденіемъ человѣческаго ума, онъ раскрываетъ намъ ея тайну, по собственному его выраженію. Эта тайна заключается въ томъ, что отвлеченіе ничто иное какъ насильственное расторженіе конкретнаго понятія. Отторженная часть необходимо носитъ на себѣ слѣды того цѣлаго, къ которому она принадлежала, а потому сама собою требуетъ восполненія. Вслѣдствіе этого, разумъ идетъ отъ опредѣленія къ опредѣленію, до тѣхъ поръ пока не будетъ возстановлено полное представленіе. Такъ, бытіе требуетъ процесса, процессъ рождаетъ опредѣленное бытіе, послѣднее, въ свою очередь, становится единичнымъ и т. д.

Передъ нами возникаетъ цѣлый міръ, который представляетъ возвращеніе отвлеченія къ конкретному содержанію. Искусственное зданіе діалектики, говоритъ Тренделенбургъ, все основано на этомъ простомъ процессѣ [1]). Но если такъ, то вся предъидущая критика сама собою опровергается. Оказывается, что діалектическое движеніе отъ опредѣленія къ опредѣленію идетъ по требованію самихъ понятій, а не въ силу внѣшняго сравненія и внѣшнихъ заимствованій. А это именно то, что доказывалъ Гегель. Воззрѣніе Тренделенбурга на діалектику совпадаетъ, слѣдовательно, съ ученіемъ Гегеля. Единственное, что можно сказать противъ выраженнаго здѣсь взгляда, это то, что отвлеченіе составляетъ не насильственное, а естественное и необходимое логическое дѣйствіе. Разложеніе конкретнаго содержанія есть такой же необходимый логическій процессъ, какъ и послѣдующее сложеніе раздѣленнаго. Всякое конкретное опредѣленіе содержитъ въ себѣ въ непосредственной формѣ сочетаніе противоположныхъ началъ, бытія и небытія, тождества и различія, единства и множества, общаго и частнаго; а такъ какъ эти начала противоположны, то они другъ друга отрицаютъ, слѣдовательно, необходимо ихъ раздѣлить. Но раздѣленное, въ свою очередь, оказывается несостоятельнымъ, ибо одна сторона безъ другой немыслима: она требуетъ восполненія. Одностороннее опредѣленіе, отрицающее свое противоположное, становится болѣе и болѣе отвлеченнымъ, то есть, отрицательнымъ, и когда оно достигаетъ наконецъ высшаго отвлеченія, оно превращается въ чистое отрицаніе, или въ ничто: оно отрицаетъ само себя, что̀ мы и видѣли въ чистомъ понятіи о бытіи. Отсюда необходимость обратнаго хода, возстановляющаго конкретное содержаніе и ведущаго къ высшему единству противоположностей. Весь этотъ процессъ представляетъ такимъ образомъ послѣдовательность самыхъ простыхъ и основныхъ логическихъ дѣйствій: разложенія и сложенія, но не произвольныхъ, а необходимыхъ, по самому существу развивающихся въ нихъ логическихъ опредѣленій.

Изъ этого можно видѣть, что и самая діалектика Гегеля требуетъ восполненія и поправки. Гегель начинаетъ съ край-

---

[1]) Log. Unters. I, стр. 94—95.

няго отвлеченія, съ понятія о чистомъ бытіи, то есть, съ второй части процесса. Предшествующее разложеніе конкретнаго содержанія отнесено имъ къ *Феноменологіи духа*, которая изображаетъ движеніе разума отъ внѣшнихъ представленій къ самымъ отвлеченнымъ понятіямъ. Очевидно однако, что этотъ процессъ—не только феноменологическій, но и логическій. Чистая логика, или діалектика, правда, предполагаетъ уже совершившимся отвлеченіе отъ внѣшняго міра: она вращается въ области чисто логическихъ опредѣленій. Но и здѣсь дѣйствуетъ тотъже самый законъ, который управляетъ разумомъ въ его конкретныхъ проявленіяхъ. И тутъ сложенію отвлеченнаго предшествуетъ разложеніе слитнаго. Первый шагъ чистой мысли состоитъ въ положеніи извѣстнаго опредѣленія, которое должно быть рознято, для того чтобы мысль, черезъ отвлеченіе, могла взойти къ высшему единству. Это признается и самимъ Гегелемъ, который исходною точкою логическаго развитія считаетъ *непосредственное* опредѣленіе. Непосредственное не есть отвлеченное, а конкретное; отвлеченное же получается только разложеніемъ конкретнаго. Поэтому невозможно начинать изложеніе опредѣленій чистаго разума съ понятія о чистомъ бытіи. Первымъ, непосредственнымъ объектомъ сознанія можетъ быть только опредѣленное бытіе, нѣчто. Это бытіе содержитъ въ себѣ двоякое отношеніе: тождество съ собою и отрицаніе другаго, ибо всякое опредѣленіе есть отрицаніе. Первое отношеніе, въ отвлеченіи, даетъ намъ чистое бытіе; второе же рождаетъ понятіе о небытіи. Выдѣленіе этихъ двухъ опредѣленій изъ первоначальнаго положенія именно и ведетъ сначала къ ихъ противоположенію и затѣмъ къ послѣдующему процессу. Мы находимъ здѣсь наглядное приложеніе общаго закона[1]).

Изъ всего этого слѣдуетъ, что діалектическое движеніе

---

[1]) Въ 4-й части *Исторіи политическихъ ученій* я подробнѣе изложилъ существенные недостатки діалектическаго построенія Гегеля. Здѣсь я не могу этого сдѣлать, потому что это требуетъ разсмотрѣнія всего предъидущаго движенія философской мысли. Въ концѣ настоящаго сочиненія читатель найдетъ краткую характеристику системы Гегеля, въ связи съ исторіею философіи.

мысли заключаетъ въ себѣ четыре главныхъ опредѣленія: первоначальное единство, которое въ непосредственной слитности содержитъ въ себѣ два противоположныхъ начала, общее и частное, затѣмъ объ противоположности въ ихъ отвлеченіи, то есть, отвлеченно-общее и чисто частное, наконецъ, высшее или конечное единство обоихъ. Но такъ какъ каждое изъ этихъ опредѣленій, въ свою очередь, подвергается діалектическому процессу, то отсюда возникаетъ цѣлый міръ чисто умственныхъ категорій, выводъ которыхъ и составляетъ задачу діалектики.

Эти логическія опредѣленія служатъ разуму основаніемъ для объединенія познаваемыхъ имъ явленій. Въ приложеніи къ внѣшнему бытію, они обозначаются названіемъ началъ, или причинъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Каждое изъ нихъ представляетъ извѣстную форму единства, къ которому разумъ сводитъ разнообразіе явленій. Такимъ образомъ, первоначальное единство становится *основою* всего сущаго, или *причиною производящею*, ибо изъ нея происходитъ все остальное. Какъ само по себѣ сущее, оно называется *бытіемъ*, какъ постоянно пребывающее въ измѣненіи своихъ признаковъ—*субстанціею*, какъ производящее начало —*силою*. Затѣмъ, выдѣляющіяся изъ первоначальнаго единства противоположности опредѣляются, какъ *матерія* и *форма*: матеріею мы называемъ начало частное, дробное, раздѣльное, формою же, напротивъ, начало отвлеченно общее, которымъ связывается частное. Наконецъ, высшее единство обоихъ представляется, какъ *причина конечная*; она составляетъ *цѣль* развитія, а какъ начало, согласующее противоположности, она называется *идеею*.

Логическое движеніе этихъ опредѣленій составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ основной типъ всякаго развитія. Изъ первоначальнаго, слитнаго состоянія выдѣляются противоположныя другъ другу опредѣленія, которыя затѣмъ сводятся къ высшему единству. Послѣднее представляетъ такимъ образомъ возвращеніе къ первой ступени, но возвращеніе уже въ совершенно иномъ видѣ, нежели прежде. Въ первоначальной основѣ, различія еще не выступали, а сливались другъ съ другомъ; въ конечномъ же единствѣ, они находятся уже въ полномъ развитіи, подчиняясь высшему началу, но не исчезая въ немъ. Слѣдовательно, третья ступень отличается

отъ первой, какъ полнота жизни отъ первоначальнаго, скуднаго ея очертанія.

Очевидно, что все это—чисто логическія начала, которыя вытекаютъ изъ основнаго закона разума, управляющаго логическимъ процессомъ разложенія и сложенія. И этотъ законъ служитъ намъ единственною руководящею нитью въ лабиринтѣ опытнаго познанія. Когда послѣдователи опытной методы хотятъ свести явленія въ общую систему, они сами, волею или неволею, приходятъ къ тѣмъ же началамъ, ибо нѣтъ другихъ способовъ объединять явленія. Такъ напримѣръ, Спенсеръ объясняетъ все мірозданіе единствомъ силы, дѣйствующей посредствомъ интеграціи и дизинтеграціи, то есть, сложенія и разложенія. Но такъ какъ въ основаніе этого взгляда не положенъ діалектическій выводъ основныхъ понятій, то все это построеніе страдаетъ отсутствіемъ логической связи: интеграція противорѣчитъ дизинтеграціи, а міровое единство силы остается умозрительною гипотезою, которая въ такой безусловной общности никакъ не можетъ быть выведена изъ приведенныхъ фактическихъ наблюденій. Въ особенности для распространенія этого начала на духовный міръ нѣтъ даже и тѣни доказательства. Такого рода системы представляютъ неимовѣрный скачекъ изъ области относительнаго въ область абсолютнаго. Опытныя данныя служатъ здѣсь только поводомъ къ построенію философскихъ зданій, не имѣющихъ твердаго основанія ни въ логикѣ, ни въ фактахъ.

Что касается до истинно философскихъ системъ, которыя строятся на основаніи чисто логическихъ выводовъ, то каждая изъ нихъ представляетъ извѣстное систематическое воззрѣніе, вытекающее изъ того или другаго логическаго опредѣленія. А такъ какъ главныхъ опредѣленій четыре, то всѣ системы могутъ быть приведены къ четыремъ главнымъ типамъ. Натурализмъ беретъ за основаніе причину производящую, спиритуализмъ—причину формальную, матеріализмъ—причину матеріальную, идеализмъ—причину конечную. Пятый типъ составляетъ скептицизмъ, который является переходною формою отъ одной системы къ другой.

Каждое изъ этихъ воззрѣній представляетъ, какъ сказано, извѣстный способъ пониманія явленій. Но главная задача философіи состоитъ не столько въ объясненіи явле-

ній, сколько въ развитіи системы пониманія. Вся сила философіи заключается въ логической связи понятій. Можно сказать, что каждая система представляетъ, съ этой точки зрѣнія, творческій актъ, посредствомъ котораго производится извѣстный организмъ умственныхъ опредѣленій. Подведеніе же явленій подъ эту систему составляетъ дальнѣйшую задачу, которая требуетъ другихъ способовъ познанія, и которая можетъ быть исполнена болѣе или менѣе удачно, смотря по тому, на сколько изслѣдованы самыя явленія. Вслѣдствіе этого, можетъ случиться, что извѣстное воззрѣніе найдетъ свое фактическое оправданіе только черезъ сотни лѣтъ послѣ того какъ оно было высказано.

Отсюда можно видѣть, что опытъ тогда только можетъ служить провѣркою умозрѣнія, когда онъ самъ достаточно развитъ. Съ другой стороны, общіе выводы изъ опыта находятъ свою провѣрку въ философіи, ибо всякая систематизація опыта можетъ быть произведена единственно на основаніи логическихъ опредѣленій, развитіе которыхъ принадлежитъ діалектикѣ. Руководясь философіею, мы можемъ безошибочно сказать, какой степени развитія достигли опытныя науки. Такъ напримѣръ, когда все естествознаніе сводится къ механическимъ причинамъ, мы можемъ быть вполнѣ убѣждены, что какъ бы обширно и основательно ни было знаніе, пониманіе стоитъ очень низко, ибо оно не идетъ далѣе отношенія частнаго къ частному, то есть, въ сущности, далѣе матеріализма, который составляетъ только одинъ, и притомъ низшій способъ пониманія вещей. Если же, при сведеніи всего знанія къ механическимъ причинамъ, намъ вмѣстѣ съ тѣмъ говорятъ о развитіи, мы можемъ прямо сказать, что тутъ есть путаница понятій, ибо механизмъ и развитіе принадлежатъ къ двумъ разнымъ системамъ пониманія, и для вывода ихъ требуются разныя начала. Опытъ можетъ только удостовѣрить насъ, что существуетъ механизмъ и существуетъ развитіе; но связать эти понятія онъ не въ состояніи: это—чисто философская работа.

Такимъ образомъ, одна философія, опредѣляющая мѣсто и значеніе каждаго понятія въ общей ихъ системѣ, можетъ служить намъ руководствомъ въ пониманіи явленій. Общая же связь всѣхъ философскихъ системъ, обнимая собою всецѣлость опредѣленій человѣческаго разума, даетъ намъ со-

вокупность того, что человѣкъ можетъ понять. Изъ предъидущаго ясно, что эти системы состоятъ другъ съ другомъ въ живой внутренней связи. Черезъ всѣ проходитъ одинъ діалектическій законъ, который, вытекая изъ самаго существа человѣческаго разума, идетъ отъ одного опредѣленія къ другому, до тѣхъ поръ пока онъ не совершитъ полнаго круговорота. Съ какой бы системы мы ни начали, она собственнымъ, внутреннимъ своимъ развитіемъ указываетъ на другую, другая на третью и т. д. Въ познаніи вещей, разумъ можетъ избирать различные пути: онъ можетъ идти или отъ общаго къ частному, что составляетъ сущность раціонализма, или отъ частнаго къ общему, чѣмъ характеризуется реализмъ, или наконецъ, онъ можетъ сочетать оба пути, что мы назовемъ универсализмомъ. Но какимъ бы путемъ онъ ни шелъ, какъ скоро онъ объединяетъ свое знаніе, онъ неизбѣжно приходитъ къ одной изъ означенныхъ системъ, а какъ скоро онъ пришелъ къ одной, такъ онъ, слѣдуя внутреннему своему закону, совершаетъ весь круговоротъ. Въ этомъ повтореніи однихъ и тѣхъ же началъ на разныхъ ступеняхъ развитія видятъ иногда признакъ ограниченности человѣческаго разума. Въ сущности же, оно доказываетъ только, что эти начала составляютъ вѣчную и необходимую принадлежность разума. Они означаютъ тѣ способы дѣйствія, которымъ онъ слѣдуетъ въ познаніи вещей. Изъ нихъ мы узнаемъ самое существо разума и управляющіе имъ законы.

Эти соображенія открываютъ намъ новую сторону въ области философскаго знанія. Изъ нихъ оказывается, что мы можемъ не только умозрительно, но и фактически изслѣдовать законы діалектическаго движенія мысли. Если чистая діалектика даетъ намъ умозрительный выводъ всей системы логическихъ опредѣленій, то исторія философіи даетъ намъ тотъже выводъ въ преемственности историческаго движенія. Исторія философіи служитъ самымъ блистательнымъ фактическимъ оправданіемъ діалектики. Изучая ее, мы убѣждаемся въ тождествѣ законовъ, выводимыхъ умозрѣніемъ, то есть, чистымъ самосознаніемъ разума, и тѣхъ законовъ, которыми разумъ руководствуется въ своемъ историческомъ развитіи. И наоборотъ, только діалектика объясняетъ исторію философіи. Всѣ другіе способы объясненія не могутъ не ока-

заться несостоятельными, ибо они противорѣчатъ существу дѣла. Въ особенности, съ точки зрѣнія чистаго опыта, исторія философіи должна представляться какимъ то непостижимымъ бредомъ человѣческаго ума. Послѣдовательнымъ защитникамъ этого взгляда остается только удивляться безумію человѣка, который, наперекоръ законамъ своей природы, выводитъ совершенно безсмысленныя и ему самому непонятныя положенія, и выдаетъ ихъ еще за глубочайшія истины.

Столь же несостоятельны всѣ попытки вывести законы разума иначе какъ путемъ діалектики, или, отправляясь отъ явленій, изъ исторіи философіи. Всѣ новѣйшіе психологическіе выводы не представляютъ ничего, кромѣ полнѣйшей путаницы понятій. Для того чтобы вывести генетически законы разума, психологъ долженъ обратиться къ тому душевному явленію, которое одно въ состояніи дать этотъ выводъ, именно, къ діалектикѣ. Разумъ, или познающая сила души, познаетъ и себя и все остальное; слѣдовательно, чистое его самосознаніе можетъ служить единственнымъ основаніемъ для подобнаго вывода. Если же мы хотимъ изучить законы разума въ его проявленіяхъ, мы должны обратиться къ исторіи философіи. Во всѣхъ другихъ сферахъ эти законы проявляются въ частныхъ приложеніяхъ; здѣсь же мы имѣемъ ихъ въ ихъ полнотѣ и чистотѣ. Поэтому, всякій, кто изслѣдуетъ законы познанія, обязанъ подтвердить свои выводы исторіею философіи. Это мы и постараемся сдѣлать въ концѣ настоящаго труда.

ГЛАВА VI.

ПОЗНАНІЕ ВЕЩЕЙ.

Всѣ разсмотрѣнныя нами науки, логика, математика, діалектика, даютъ намъ только формальное знаніе. Онѣ изслѣдуютъ способы дѣйствія разума въ познаніи вещей. Эти способы дѣйствія познаются чистымъ самосознаніемъ разума, но они ничего не говорятъ намъ относительно самихъ вещей. Тутъ возникаетъ вопросъ: на сколько это формальное знаніе способно вести насъ къ познанію дѣйствительнаго міра, или на сколько присущія разуму логическія формы и логическіе законы соотвѣтствуютъ познаваемымъ предметамъ?

Этотъ вопросъ, издавна занимавшій философію, былъ во всей своей рѣзкости поставленъ Кантомъ, который первый точнымъ образомъ раздѣлилъ формальную сторону знанія и матеріальную. Форма, по его теоріи, дается намъ умозрѣніемъ, содержаніе, или матерія знанія, опытомъ. Но послѣдній раскрываетъ намъ одни только явленія, то есть, впечатлѣнія, которыя производятъ на насъ вещи. Эти явленія разумъ объединяетъ, подводя ихъ подъ внѣшнія формы пространства и времени и подъ чисто логическія формы категорій; но сами вещи вѣчно остаются намъ недоступными. Мы ощущаемъ ихъ дѣйствіе, но что̀ такое онѣ сами въ себѣ, объ этомъ мы не можемъ имѣть ни малѣйшаго понятія, а потому мы не можемъ сказать, приложимы къ нимъ или нѣтъ присущія разуму логическія формы.

Этотъ чисто субъективный взглядъ на человѣческое познаніе повелъ къ тому, что послѣдователи Канта хотѣли вывести путемъ умозрѣнія не только форму, но и самое содержаніе познанія; ибо, если это содержаніе выражаетъ собою не внѣшній для насъ міръ, а внутреннія опредѣленія самого субъекта, то и оно подлежитъ умозрительнымъ вы-

водамъ. Тутъ однакоже оказался камень преткновенія. Логически нѣтъ никакой возможности вывести, почему я въ данную минуту испытываю извѣстное впечатлѣніе, а не другое. Впечатлѣнія очевидно зависятъ не отъ моего разума и не отъ моей воли, а отъ моихъ отношеній къ внѣшнимъ предметамъ. Они даются не умозрѣніемъ, а опытомъ; слѣдовательно, они указываютъ на внѣшнее для меня бытіе, которое черезъ это становится для меня предметомъ познанія. Сколько есть явленій, по выраженію Гербарта, столько есть указаній на бытіе. И не только свойства явленій, но и самое ихъ сочетаніе, то есть, ихъ сопоставленіе въ пространствѣ и времени, не зависитъ отъ моего произвола или отъ законовъ моего разума. Все это опять дается опытомъ. Слѣдовательно, объединеніе явленій, совершаемое разумомъ на основаніи логическихъ формъ, и та связь ихъ, которая дается собственными ихъ, независимыми отъ насъ отношеніями—двѣ вещи разныя, и тутъ опять возникаетъ вопросъ: на сколько логическія формы соотвѣтствуютъ внутреннимъ законамъ самихъ явленій?

Опытная школа разрѣшаетъ этотъ вопросъ тѣмъ, что самыя наши логическія формы извлекаются изъ наблюденія надъ явленіями. Но мы уже видѣли, что такая теорія представляетъ ни болѣе ни менѣе, какъ отрицаніе логики. Съ другой стороны, такъ какъ явленія не даютъ намъ ничего, кромѣ чисто внѣшнихъ отношеній сопоставленія въ пространствѣ и времени или сходства и различія, то опытная школа, также какъ и Кантъ, принуждена признать, что мы познаемъ одни явленія, но что о сущности или природѣ вещей мы не имѣемъ ни малѣйшаго понятія. По вышеприведенному выраженію Милля, мы въ познаніи вещей идемъ только отъ одной тайны къ другой.

При обсужденіи этого вопроса необходимо прежде всего опредѣлить: что̀ мы называемъ сущностью или природою вещей? Подъ этимъ словомъ мы разумѣемъ внутреннюю основу предмета, изъ которой вытекаютъ всѣ его признаки и отношенія. Явленія многочисленны и разнообразны; сущность же представляется намъ единою, всегда тождественною съ собою. Такимъ образомъ, когда мы говоримъ о сущности или о природѣ вещи, мы ищемъ единое, лежащее въ основаніи различій. Но мы видѣли, что и разумъ, съ своей

стороны, познавая явленія, объединяетъ ихъ на основаніи формальныхъ своихъ законовъ. Слѣдовательно, мы имѣемъ тутъ два единства: одно реальное, лежащее въ основаніи явленій, другое логическое, связывающее эти явленія въ человѣческомъ познаніи. Каково же взаимное отношеніе этихъ двухъ началъ? Соотвѣтствуетъ ли послѣднее первому?

Сравнить эти два единства мы не имѣемъ возможности, ибо реальное единство не дается намъ опытомъ. Послѣдній раскрываетъ намъ одни явленія, то есть, разнообразныя дѣйствія вещей на наши чувства. О единствѣ, лежащемъ въ основаніи этого разнообразія, мы можемъ судить только посредствомъ умозаключенія. Слѣдовательно, та сущность, которую мы ищемъ, сама ничто иное какъ требованіе логики: изслѣдуя явленія, мы необходимо предполагаемъ, что они имѣютъ внутреннюю свою природу, изъ которой истекаетъ внѣшнее разнообразіе.

Но если мы не можемъ непосредственно познавать самую сущность вещей, то мы можемъ познавать ее въ явленіяхъ, ибо таже логика говоритъ намъ, что сущность выражается въ своихъ проявленіяхъ. Связующимъ началомъ явленій служитъ законъ; въ немъ, поэтому, мы должны искать выраженія внутренняго единства. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому: совпадаютъ ли законы явленій съ законами познающаго ихъ разума? Этотъ вопросъ мы можемъ изслѣдовать, ибо для познанія явленій у насъ есть другой путь, нежели для познанія законовъ разума. Послѣднее дается намъ умозрѣніемъ, первое опытомъ. Всякое чувственное впечатлѣніе представляетъ намъ внѣшній фактъ, независимый отъ нашего разума. Также независима отъ насъ и послѣдовательность фактовъ. Если эта внѣшняя послѣдовательность совпадаетъ съ нашими логическими выводами, мы можемъ съ увѣренностью сказать, что законы явленій, слѣдовательно и лежащей въ основаніи ихъ сущности, согласуются съ законами нашего разума. Мы имѣемъ тутъ внѣшнюю провѣрку, которая даетъ намъ желанное удостовѣреніе.

Такое сравненіе сдѣлать легко. Мы имѣемъ въ математикѣ чисто умозрительную науку. Даже тѣ, которые утверждаютъ, что первоначальные ея элементы берутся изъ изъ опыта, не могутъ не согласиться, что всѣ выводы дѣлаются чисто логическимъ путемъ. Въ вычисленіяхъ мы не

руководимся ничѣмъ, кромѣ логики. Слѣдовательно, если эти вычисленія совпадаютъ съ фактами, которые познаются изъ опыта, мы можемъ заключить, что чисто лолическая связь количественныхъ опредѣленій совпадаетъ съ внѣшнею связью явленій, или что внѣшній міръ управляется тѣмиже самыми математическими законами, которымъ слѣдуетъ нашъ разумъ. Къ этому убѣжденію мы и приходимъ на дѣлѣ.

Но съ количественными опредѣленіями тѣсно связаны и качественныя, ибо количество составляетъ только извѣстную сторону или проявленіе качества. Въ количественныхъ опредѣленіяхъ выражаются качественныя начала. Раскрываемые математикою законы служатъ намъ для опредѣленія не только количества предметовъ, но также дѣйствія силъ или колебанія частицъ матеріи. Посредствомъ математическихъ выкладокъ, мы вычисляемъ, напримѣръ, пути планетъ, и если мы, на основаніи такого вычисленія, опредѣляемъ положеніе совершенно неизвѣстнаго намъ свѣтила, существованіе котораго мы предполагаемъ только изъ дѣйствія его на другія, и затѣмъ, направивши телескопъ на предположенное мѣсто, мы дѣйствительно находимъ тамъ неизвѣстное прежде свѣтило, мы можемъ быть убѣждены, что силы природы дѣйствуютъ согласно съ законами нашего разума.

Изъ этого уже можно заключить, что чисто умозрительныя опредѣленія нашего разума должны соотвѣтствовать сущности вещей. Когда мы говоримъ *субстанція, сила, причина,* мы можемъ быть увѣрены, что эти понятія выражаютъ основныя опредѣленія самихъ предметовъ. Исключительные защитники опыта это отвергаютъ. Они видятъ въ логическихъ опредѣленіяхъ только общія названія, съ помощью которыхъ мы обозрѣваемъ извѣстный разрядъ сходныхъ между собою предметовъ, но которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Это—старый, идущій еще отъ среднихъ вѣковъ споръ между номиналистами и реалистами. Для номиналистовъ, логическое объединеніе явленій имѣетъ исключительно логическое значеніе; дѣйствительная же сущность вещей остается отъ насъ скрытою. Для реалистовъ, напротивъ, логическая связь указываетъ на лежащее въ основаніи явленій реальное единство. Номиналисты [illegible]аются при этомъ на опытъ; но самый

опытъ ихъ опровергаетъ, ибо они сами, въ своихъ опытныхъ изслѣдованіяхъ, принуждены признать въ вещахъ тѣ логическія опредѣленія, которыя они отвергаютъ въ теоріи.

Такъ напримѣръ, понятіе о *субстанціи* признается, вслѣдъ за Локкомъ, чисто логическимъ вымысломъ, посредствомъ котораго мы въ умѣ своемъ связываемъ различные признаки даннаго предмета. Но если эти разнообразные признаки составляютъ одно цѣлое, то между ними должна быть реальная связь. Тутъ нельзя пробавляться словомъ *отношеніе*, которое, точно также какъ и слово *субстанція* есть чисто логическое опредѣленіе, но опредѣленіе, выражающее только внѣшнюю связь чуждыхъ другъ другу единицъ. Надобно знать, что̀ дѣлаетъ извѣстную единицу единицею, связывая въ одно цѣлое различные ея признаки и части? Мы необходимо должны признать тутъ нѣчто единое, лежащее въ основаніи различій; это-то единое логика обозначаетъ названіемъ субстанціи. И если спросятъ: что же такое субстанція, независимо отъ ея признаковъ? то надобно отвѣчать, что независимо отъ признаковъ субстанція—ничто, ибо она опредѣляется именно своими признаками. Это все равно, что спросить: какіе признаки имѣетъ субстанція независимо отъ своихъ признаковъ? Вопросъ очевидно нелѣпый. Но есть признаки существенные и несущественные. Есть признаки, которые могутъ мѣняться, между тѣмъ какъ субстанція остается тождественною; другіе же постоянно ее сопровождаютъ, принадлежа къ самому ея существу. Единство, лежащее въ основаніи различій, сохраняется, переходя черезъ различныя состоянія. Таковы необходимыя опредѣленія логики, безъ которыхъ мы не можемъ обойтись въ познаніи вещей. Если законы логики соотвѣтствуютъ законамъ дѣйствительности, то мы должны эти опредѣленія найти въ самихъ вещахъ. И точно, опытъ подтверждаетъ этотъ взглядъ. Химія приводитъ насъ къ понятію о веществѣ, которое, вступая въ соединенія съ другими, теряетъ большую часть своихъ признаковъ и получаетъ совершенно иной видъ, а между тѣмъ остается все таки тождественнымъ съ собою, что доказывается постоянствомъ вѣса и возможностью возвращенія въ первоначальное состояніе. Отсюда естествоиспытатели выводятъ даже общій законъ, что ни единая частичка матеріи не можетъ уничтожиться или прибавиться, не

смотря на всѣ превращенія, которыя она испытываетъ. И при этомъ все таки продолжаютъ утверждать, что понятіе о субстанціи ничто иное какъ логическій призракъ или пустое слово!

Тоже самое происходитъ и съ понятіемъ о *силѣ*. Очевидно, что это—чисто логическое опредѣленіе; мы силою называемъ недоступное внѣшнимъ чувствамъ начало или источникъ дѣйствія. Вслѣдствіе того, и это понятіе отвергается опытною школою, какъ не имѣющее реальнаго значенія. Но и тутъ опытъ доказываетъ намъ превращеніе одной силы въ другую, при сохраненіи количества. Отсюда рождается даже міровая теорія единства силы. Признается, что во всей вселенной сила сохраняется постоянно въ одинакомъ количествѣ, не смотря на всѣ испытываемыя ею превращенія. Эта теорія, въ такомъ объемѣ, далеко еще не имѣетъ достаточно твердаго основанія въ фактахъ. Превращеніе нѣкоторыхъ явленій силы въ другія отнюдь не доказываетъ возможности превращенія всѣхъ. Къ притяженію это воззрѣніе неприложимо, ибо притяженіе представляетъ неизсякаемый запасъ силы, которая не тратится на производимое ею движеніе. Притягательная сила солнца не уменьшается оттого, что планеты милліоны вѣковъ вертятся около него. Наконецъ, распространеніе этихъ началъ на духовный міръ остается совершенно произвольною гипотезою. Но несомнѣнно то, что въ нѣкоторыхъ, совершенно точно обслѣдованныхъ явленіяхъ можно прослѣдить этотъ законъ, и этого достаточно, чтобы удостовѣрить насъ въ реальности открываемаго намъ логикою начала.

Чтобы избѣгнуть этого вывода, стараются единство силы свести на сохраненіе движенія. Утверждаютъ, что тамъ, гдѣ исчезаетъ видимое движеніе, остается тоже количество невидимаго для насъ частичнаго движенія. Но это частичное движеніе не дается намъ опытомъ; это опять ничто иное какъ логическое предположеніе, которое притомъ далеко не всегда оказывается приложимымъ. Когда мы, напримѣръ, поднимаемъ тяжесть на гору и оставляемъ ее тамъ, мы не можемъ предположить, что частичное движеніе, необходимое для сохраненія ея въ равновѣсіи въ новомъ ея состояніи, больше того, которое потребно было для сохраненія ея въ равновѣсіи, когда она лежала въ ни-

зу; а между тѣмъ, по этой теоріи, въ ней скрывается вся та излишняя сила, которая потребилась для поднятія ея къ верху, и когда поддержка устраняется, эта послѣдняя сила снова проявляется въ паденіи тѣла [1]). Такимъ образомъ, эта такъ называемая *запасная* сила не всегда можетъ быть объяснена недоступнымъ намъ частичнымъ движеніемъ. Мы принуждены просто признать, что она остается въ скрытомъ состояніи въ теченіи болѣе или менѣе продолжительнаго времени; то есть, мы должны допустить пребываніе реальнаго начала *въ возможности*, что̀ составляетъ опять логическое опредѣленіе, отвергаемое позитивистами, какъ не имѣющее значенія въ дѣйствительномъ мірѣ [2]).

Это отличіе силы отъ ея дѣйствія побудило Милля высказать мысль, что всѣ законы причинности, или законы дѣйствія силъ, должны быть формулированы такъ, чтобы они выражали только *стремленія*, а не дѣйствительные результаты [3]). Но стремленіе къ движенію очевидно не есть явленіе; это ничто иное какъ другой оборотъ для выраженія *сила*. Все это не мѣшаетъ однако Миллю тутъ же утверждать, что въ глазахъ философа, сила все таки ничто иное какъ логическая фикція [4]). Ясно, что философъ, о которомъ говоритъ Милль, въ этомъ случаѣ расходится съ естествоиспытателемъ. Философъ утверждаетъ, что сила ничто иное какъ логическая фикція, а естествоиспытатель доказываетъ, что эта такъ называемая фикція составляетъ нѣчто весьма реальное, ибо она не только сохраняется при перемѣнѣ формы, но остается въ запасѣ или въ скрытомъ состояніи, даже когда исчезаетъ всякое ея проявленіе. Но такъ какъ философъ и естествоиспытатель, будучи оба исключительными послѣдователями опыта, желаютъ жить въ мирѣ, то они удерживаютъ оба противорѣчащія положенія, считая совершенно излишнимъ приводить ихъ къ соглашенію.

Мы уже говорили выше о томъ, что логическое начало причинности, которое нѣкоторые позитивисты совершенно

---

[1]) Wundt, Physiol. Psychol. стр. 239—241.

[2]) См. Льюисъ: Исторія философіи, Prolegom. IV.

[3]) Logic, I, стр. 497.

[4]) Тамъ же, стр. 493.

выкидываютъ изъ науки, волею или неволею вносится въ нее снова. Мы видѣли также, какія изъ этого проистекаютъ противорѣчія и несообразности въ опытной логикѣ. Вообще надобно замѣтить, что писатели опытной школы постоянно употребляютъ отвергаемыя ими выраженія, потому что безъ нихъ нельзя думать; но они утверждаютъ, что ихъ надобно понимать особеннымъ образомъ. Когда же мы начинаемъ логически разбирать, что̀ именно подъ ними разумѣется, то нерѣдко оказывается, что не разумѣется ровно ничего, а большею частью разумѣется именно то, что отвергалось. Понятіе, которое было вытолкнуто въ переднюю дверь, вводится опять черезъ заднюю.

И такъ, логическія опредѣленія соотвѣтствуютъ реальной сущности вещей. Мы не скажемъ, вмѣстѣ съ Гегелемъ, что мысль лежитъ въ основаніи бытія, ибо мысль, какъ мысль, производитъ не вещи, а только образы вещей; но мы скажемъ, что въ опредѣленіяхъ нашего разума, въ логической формѣ, выражается то единство, которое лежитъ въ основаніи явленій. Законы ихъ тождественны, хотя форма различна. Это соотвѣтствіе мысли бытію и есть то, что называется познаніемъ. Искать чего нибудь другаго, утверждать, напримѣръ, что мы не знаемъ, что̀ такое сила, значитъ просто не знать, чего мы хотимъ и что̀ означаетъ знаніе вещей. Мы знаемъ вещь въ ея существѣ, когда мы знаемъ начала, которыми она управляется. Это мы называемъ понимать. Но въ сущности, для насъ понятны только логическіе законы и опредѣленія, ибо они составляютъ самое существо познающаго разума. Поэтому, высшая задача науки заключается въ приведеніи началъ и законовъ, управляющихъ явленіями, къ началамъ и законамъ разума. Черезъ это, первые становятся для насъ понятными. Если же мы не выясняемъ себѣ логическихъ законовъ и опредѣленій, то все, очевидно, должно остаться для насъ непонятнымъ. Тогда мы дѣйствительно идемъ только отъ одной тайны къ другой, какъ бы обширны ни были наши свѣдѣнія, и какія бы открытія мы ни дѣлали въ области фактическаго знанія. Съ устраненіемъ философіи исчезаетъ свѣтъ, озаряющій собственный нашъ разумъ; вслѣдствіе этого, весь міръ погружается для насъ въ непроницаемый мракъ.

Изъ этого можно видѣть, что верховною цѣлью, какъ фило-

софіи, такъ и опытныхъ наукъ должно быть сведеніе всѣхъ явленій къ верховному логическому закону, связывающему всѣ логическія опредѣленія, то есть, къ закону діалектическаго развитія. Черезъ это, всѣ явленія міра сдѣлались бы для насъ понятными, ибо всѣ они подчинялись бы разумному, вполнѣ понятному дня насъ закону. Но такое умственное зданіе составляетъ только цѣль, отъ которой дѣйствительная наука отстоитъ еще весьма далеко. Философія пыталась построить его на основаніи чисто умозрительныхъ началъ; но подобная попытка не могла быть удачна, ибо, кромѣ вывода началъ, нужно еще опытное изслѣдованіе явленій. Съ своей стороны, опытныя науки, становясь на столь же односторонюю точку зрѣнія, какъ и прежняя философія, отвергаютъ всякое умозрѣніе, а потому ничего не хотятъ знать о выведенныхъ умозрѣніемъ законахъ. Опытное знаніе идетъ исключительно отъ частнаго къ частному, а это приводитъ насъ къ чисто механическому міросозерцанію; всякое объединяющее начало тутъ исчезаетъ. Теорія единства силы возвышается уже надъ этимъ воззрѣніемъ. Она смѣлымъ скачкомъ переносится отъ относительнаго къ абсолютному. Но сила представляетъ только первоначальное единство, причину производящую. Конечная причина прямо отвергается этою теоріею, а безъ конечной причины нѣтъ и діалектическаго закона, ибо нѣтъ высшаго начала, связывающаго противоположныя опредѣленія.

Истинная наука, которая требуетъ полноты, должна сочетать оба противоположные пути знанія. Раціонализмъ и реализмъ должны соединяться въ универсализмѣ. Это составляетъ задачу ближайшаго будущаго. Опытъ собралъ для этого обширнѣйшій матеріалъ; философія же даетъ намъ умозрительные законы, къ которымъ требуется свести этотъ матеріалъ.

Но для того чтобы исполнить эту задачу, необходима строгая метода. Тутъ нужна точность двоякаго рода: точность въ изслѣдованіи фактовъ и точность въ анализѣ и синтезѣ понятій. Первое дается намъ опытнымъ знаніемъ, второе философіею. Менѣе всего могутъ быть допущены быстрые скачки отъ частныхъ фактовъ къ общимъ законамъ. Для вывода общаго закона необходимо изслѣдованіе всей совокупности явленій, принадлежащихъ къ извѣстной

области. Столь же несостоятельны и тѣ поверхностныя аналогіи, посредствомъ которыхъ думаютъ иногда свести явленія къ одному началу. Аналогія всегда составляетъ недостаточное доказательство. Она способна еще служить намъ руководствомъ при изученіи явленій, стоящихъ близко другъ къ другу; но при изслѣдованіи явленій отдаленныхъ, она можетъ повести къ самымъ крупнымъ ошибкамъ. Нерѣдко она превращается даже въ простую игру фантазіи. Наконецъ, исполнить указанную задачу невозможно и простымъ приложеніемъ умозрительныхъ законовъ къ опытнымъ даннымъ, ибо чисто отвлеченные, безусловно общіе законы не прилагаются прямо къ безконечному разнообразію явленій, даже и хорошо обслѣдованныхъ. Между этими двумя противоположными крайностями существуютъ многочисленныя посредствующія звенья, которыя необходимо найти, чтобы свести оба конца. Логическіе законы выражаются въ явленіяхъ не въ отвлеченной, а въ конкретной формѣ, которую надобно извлечь изъ изслѣдуемыхъ фактовъ. Нахожденіе этихъ посредствующихъ звеньевъ составляетъ главную задачу универсализма. Для этого требуется, съ одной стороны, основательное знакомство съ философіею, которая одна раскрываетъ намъ всѣ возможные способы объединенія или пониманія явленій, съ другой стороны, знаніе самихъ явленій, ибо только путемъ опыта мы можемъ удостовѣриться, какого рода приложеніе находятъ въ нихъ общіе законы. Зная всѣ точки зрѣнія, съ которыхъ можно смотрѣть на вещи, мы можемъ видѣть изъ фактовъ, какая изъ нихъ приложима къ изслѣдуемой области. Черезъ это, общій логическій законъ пріобрѣтаетъ конкретное содержаніе; вмѣсто отвлеченныхъ началъ, мы получаемъ начала реальныя, которыя, непосредственно объединяя данныя явленія, связываютъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ съ умозрительными выводами философіи.

Такихъ посредствующихъ звеньевъ можетъ быть много. Чѣмъ болѣе предметъ отдаляется отъ чисто логической сферы, тѣмъ ихъ должно быть больше, и тѣмъ труднѣе ихъ раскрыть. Поэтому науки, касающіяся человѣка, имѣютъ гораздо болѣе философскаго значенія, нежели науки естественныя, обращенныя на познаніе внѣшняго міра. Въ развитіи человѣческой мысли непосредственно дѣйствуетъ ло-

гика, а мысль руководитъ жизнью. Въ исторіи, въ философіи, въ религіи, въ правѣ, въ нравственности, въ политикѣ, мы даже и теперь можемъ указать присутствіе діалектическаго закона, тогда какъ въ естественныхъ наукахъ мы имѣемъ только неполное его представленіе въ органическомъ развитіи; относительно же остальныхъ сферъ мы принуждены пока довольствоваться поставленіемъ вопроса. Если иногда утверждаютъ, что общественныя и историческія науки, какъ самыя сложныя, менѣе всего доступны изслѣдованію, а потому менѣе всего обработаны, то здѣсь предполагается, что изслѣдованіе должно идти съ низу. Дѣйствительно, если мы начнемъ съ частнаго и будемъ постепенно восходить къ общему, то мы до общественныхъ наукъ дойдемъ только въ отдаленнѣйшемъ будущемъ, ибо для изученія ихъ требуется предварительно точное знаніе психологіи, послѣдняя же, въ свою очередь, предполагаетъ основанную на твердыхъ началахъ физіологію. Между тѣмъ, какъ извѣстно, важнѣйшія части физіологіи, напримѣръ, законы нервной системы, покрыты еще полнымъ мракомъ, а физіологическая психологія остается пока только чаяніемъ. Когда же мы доберемся до права, до нравственности, до государства? Еслибы человѣчество должно было ждать выводовъ опытныхъ наукъ, для того чтобы руководствоваться какими либо твердыми началами въ этихъ вопросахъ, то ему пришлось бы, въ теченіи всѣхъ прошедшихъ, а вѣроятно и многихъ будущихъ тысячелѣтій, блуждать въ совершенной мглѣ. Къ счастью, ему для этого вовсе не нужно дожидаться успѣховъ опытнаго знанія; оно гораздо ближе получаетъ эти начала изъ другаго источника, изъ указаній собственнаго разума, который и служитъ ему путеводителемъ въ его историческомъ развитіи. Изъ тогоже источника получаютъ ихъ и тѣ науки, которыя изслѣдуютъ человѣка. Въ дѣйствительности, общественныя и историческія науки намъ ближе и понятнѣе всѣхъ другихъ, потому что онѣ ближе всего стоятъ къ познающему разуму. Онѣ служатъ первымъ посредствующимъ звеномъ между философіею и опытомъ. Поэтому, отъ нихъ всего скорѣе можно ожидать свѣта, который, изливаясь на все остальное, озаритъ наконецъ всю область человѣческаго знанія.

ГЛАВА VII.

ПОЗНАНІЕ АБСОЛЮТНАГО.

Возведеніе всѣхъ наблюдаемыхъ нами явленій къ верховнымъ законамъ разума могло бы дать намъ полное познаніе окружающаго насъ міра. Но законы разума не ограничиваются наблюдаемыми нами явленіями и окружающимъ насъ міромъ. Они простираются на всѣ возможныя явленія, и тѣ, которыя мы впредь будемъ наблюдать, и тѣ, которыхъ мы никогда не имѣли ни случая, ни возможности наблюдать. Когда мы говоримъ, напримѣръ, что дважды два —четыре, или что сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, мы совершенно убѣждены, что такъ было отъ начала міра, и что такъ всегда будетъ на всемъ пространствѣ вселенной. Точно съ такою же увѣренностью мы можемъ сказать, что гдѣ бы ни было явленіе, оно непремѣнно имѣетъ свою причину. Когда Милль утверждаетъ, что на другихъ небесныхъ тѣлахъ, можетъ быть, существуютъ явленія безъ причины, то это происходитъ единственно оттого, что онъ законъ причинности производитъ изъ опыта; но самое это послѣдствіе обличаетъ несостоятельность основанія. Держась этого взгляда, Милль долженъ бы былъ сказать, что на другихъ свѣтилахъ дважды два, можетъ быть, составляетъ пять, и что тамъ сумма угловъ треугольника можетъ не равняться двумъ прямымъ. Но этого послѣдствія онъ не рѣшился вывести изъ своихъ началъ.

Убѣжденіе разума въ томъ, что чисто логическіе законы имѣютъ силу всегда и вездѣ, основано на сознаніи безусловной ихъ необходимости. Это и есть то, что дѣлаетъ законъ разумнымъ и понятнымъ для насъ. Такъ называемые эмпирическіе законы, то есть, постоянная совмѣстность или послѣдовательность явленій, выражаютъ только фактъ, а не законъ въ собственномъ смыслѣ. Относительная же необ-

ходимость ничто иное какъ частное приложеніе безусловной необходимости къ даннымъ обстоятельствамъ. Сама же въ себѣ, необходимость всегда безусловна, ибо самое это понятіе означаетъ, что иначе не можетъ быть, то есть, что нѣтъ, не было и никогда не будетъ явленій, которыя бы не подчинялись сознаваемому нами закону. А такъ какъ сознаніе необходимости составляетъ самое существо разума, то разумъ въ существѣ своемъ является безусловно общимъ началомъ. Отсюда и способность его къ безусловному отвлеченію, составляющему отрицательную сторону безусловнаго обобщенія. Умозрѣніе, разумѣя подъ этимъ словомъ всю систему опредѣленій чистаго разума, то есть, логику, математику и діалектику, есть самое отвлеченное, а потому самое общее, что только существуетъ въ мірозданіи. Мы видѣли, что логическое отвлеченіе доходитъ до того крайняго предѣла, гдѣ оно превращается наконецъ въ чистое отрицаніе. Вслѣдствіе этой безусловной общности логическихъ опредѣленій, подъ законы разума подходитъ всякое возможное содержаніе. Поэтому они и простираются на все сущее. Разумъ самъ ничто иное какъ отвлеченно-общее начало вселенной, сознаніе чистаго закона. Это и даетъ его опредѣленіямъ тотъ характеръ безусловной общности и необходимости, которымъ они отличаются.

Отсюда ясно, что все наше опытное знаніе составляетъ только частное приложеніе общихъ законовъ разума. Наблюдаемыя нами явленія образуютъ лишь ничтожнѣйшую часть тѣхъ явленій, на которыя простираются эти законы. Пока мы придерживаемся опыта, сколько бы мы ни обобщали, мы никогда не выведемъ безусловно-общихъ законовъ, ибо общее, извлекаемое изъ частнаго, не простирается далѣе того частнаго, изъ котораго оно извлечено. Если же мы распространяемъ добытые опытомъ законы и на другія явленія, которыхъ мы не наблюдали, то это происходитъ единственно оттого, что мы въ вещахъ узнаемъ частное приложеніе собственныхъ законовъ нашего разума, имѣющихъ безусловно общее значеніе. Даже въ чисто эмпирическихъ отношеніяхъ мы все таки предполагаемъ присутствіе общихъ законовъ, хотя мы часто не въ состояніи указать на связь ихъ съ законами разума. По признанію самихъ позивитистовъ, необходимое предположеніе всякаго опытнаго

знанія заключается въ томъ, что природа управляется общими и необходимыми законами. Это—бо̀льшая посылка, изъ которой выводится заключеніе о наблюдаемыхъ явленіяхъ. Но когда теоретики опыта самую эту необходимую посылку, составляющую основаніе всякаго опыта, выводятъ опять изъ опыта, они впадаютъ въ логическій кругъ, изъ котораго они тщетно стараются выпутаться. Единственное возможное объясненіе этого необходимаго предположенія опытной методы заключается въ томъ, что эта посылка выводится вовсе не опыта, а изъ совершенно другаго источника. Она составляетъ требованіе разума, сознающаго себя закономъ вселенной. Безъ этого, мы никогда бы не имѣли понятія о законѣ. Самое обобщеніе опыта, или возведеніе явленій къ общимъ началамъ, происходитъ вслѣдствіе присущаго разуму стремленія связать получаемыя извнѣ впечатлѣнія съ собственными своими законами. Въ этомъ состоитъ существо всякаго познанія.

Такимъ образомъ, законы, а потому и дѣятельность разума идутъ за предѣлы всякаго опыта. Во всякомъ явленіи разумъ видитъ только частное приложеніе болѣе обширнаго закона. За предѣлами этого частнаго лежитъ другое частное, за послѣднимъ третье и т. д. На этомъ пути разумъ можетъ остановиться только тамъ, гдѣ останавливаются его собственные законы, то есть, на безусловно-общемъ началѣ. Безусловно-общая форма требуетъ и безусловно-общаго содержанія. Это содержаніе не дается намъ опытомъ, который всегда ограниченъ. Но разумъ, по собственной своей природѣ, какъ сознаніе чистаго закона, выходитъ изъ предѣловъ всякаго опыта и полагаетъ содержаніе, соотвѣтствующее своей формѣ. Отъ относительнаго онъ необходимо возвышается къ абсолютному.

Извѣстно, что позитивизмъ отвергаетъ всякую возможность познанія абсолютнаго. Въ его глазахъ, это ничто иное какъ пустая и праздная мечта. Но онъ не объясняетъ, откуда у насъ является понятіе объ абсолютномъ. Если опытъ составляетъ единственный источникъ человѣческаго познанія, то очевидно, что это понятіе никогда не можетъ родиться въ человѣческой головѣ. Идя отъ относительнаго къ относительному, мы никогда не дойдемъ до абсолютнаго. Это—тоже самое, что и понятіе о безконечномъ. Еслибы

мы не имѣли его непосредственно изъ другаго источника, мы никогда бы до него не дошли. Слѣдовательно, самый фактъ существованія этого понятія обличаетъ несостоятельность позитивизма.

Но это понятіе не есть только фактъ; это—фактъ необходимый. Мы не можемъ разсматривать относительное, не восходя отъ него къ абсолютному. Таковъ безусловный законъ логики. Относительнымъ мы называемъ то, что зависитъ отъ другаго; если это другое тоже относительно, то оно, въ свою очередь, зависитъ отъ третьяго, третье отъ четвертаго и т. д. Мы, по необходимому закону разума, получаемъ прогрессъ въ безконечность. Совокупность явленій представляетъ для насъ безконечный рядъ въ обѣ стороны. Очевидно однако, что весь этотъ рядъ зависимаго бытія предполагаетъ бытіе, ни отъ чего не зависящее, а существующее само по себѣ. Иначе не было бы и зависимаго бытія. Еслибы внѣ этого ряда не было другаго бытія, то самый этотъ рядъ, съ опредѣляющимъ его закономъ преемственности, былъ бы самосущимъ бытіемъ. Если всѣ звенья этой безконечной цѣпи зависятъ одно отъ другаго, то у нихъ есть общая связь, идущая черезъ все. Каждое отдѣльное звено представляется только частнымъ проявленіемъ общаго начала. Таково необходимое требованіе логики, которая не можетъ понимать частное иначе, какъ въ зависимости отъ общаго, и относительно-общее иначе, какъ въ зависимости отъ безусловно-общаго. И это безусловно-общее таже логика необходимо понимаетъ какъ составляющее нѣчто единое, хотя и проявляющееся въ различіяхъ. Различное, многое, всегда есть частное, ограниченное; ограниченное же другимъ непремѣнно состоитъ въ зависимости отъ другаго, ибо граница одна для обоихъ; въ ней оба вмѣстѣ и полагаются и отрицаются. Отсюда измѣнчивость всего частнаго; неизмѣнною остается только ихъ связь, которая и составляетъ безусловно общее начало, проявляющееся во взаимныхъ отношеніяхъ частныхъ опредѣленій. Восходя отъ относительнаго къ абсолютному, разумъ вмѣстѣ съ тѣмъ восходитъ отъ частнаго къ общему, отъ многаго къ единому. Отсюда объединяющая дѣятельность разума, которая проявляется во всякомъ познаніи. Самый опытъ стремится къ полному объединенію явленій, хотя онъ

и не въ состояніи этого достигнуть. Умозрѣніе же всегда полагаетъ единое, лежащее въ основаніи различій.

Такимъ образомъ, познаніе относительнаго, въ силу необходимыхъ законовъ логики, ведетъ насъ къ познанію абсолютнаго, безъ котораго первое теряетъ всякій смыслъ. Приложеніе законовъ разума къ познанію явленій представляетъ сочетаніе безконечнаго съ конечнымъ. Въ конечныхъ представленіяхъ, получаемыхъ изъ опыта, разумъ ищетъ выраженія безконечнаго начала, присущаго логикѣ. Но настоящій предметъ его познанія составляетъ самое безконечное, ибо оно одно отвѣчаетъ его существу и управляющимъ имъ законамъ. Отсюда то явленіе, о которомъ говоритъ Августъ Контъ; мы теперь понимаемъ, почему человѣкъ съ самаго начала ставитъ себѣ вопросы, которыхъ онъ, по мнѣнію позитивистовъ, разрѣшить не можетъ, вопросы о началахъ міра, о Богѣ, о безсмертіи. Съ точки зрѣнія позитивизма, это явленіе опять необъяснимо; ибо, еслибы мы даже признали его дѣтскимъ бредомъ неопытнаго ума, то все же непонятно, почему дитя бредитъ о глубочайшихъ основахъ всего сущаго, наиболѣе отдаленныхъ отъ всѣхъ его чувственныхъ впечатлѣній, отъ всего, что поражаетъ его взоръ и непосредственно затрогиваетъ его чувства. Объясненіе мы находимъ единственно въ томъ, что эти вопросы ближе всего стоятъ къ человѣческому разуму, что отъ нихъ зависитъ все наше міросозерцаніе, что они, наконецъ, составляютъ задачу, разрѣшеніе которой наполняетъ всю исторію человѣчества, и отъ которой человѣкъ никогда не можетъ отказаться, не отрекаясь отъ собственнаго своего духовнаго естества. Человѣкъ на столько человѣкъ, на сколько онъ отъ конечнаго возвышается къ безконечному, отъ относительнаго къ абсолютному.

Какимъ же образомъ можемъ мы познавать абсолютное? Опытъ не даетъ намъ на этотъ счетъ ни малѣйшихъ указаній; логическіе же законы раскрываютъ намъ только способы дѣятельности разума, то есть, форму, а не содержаніе познанія. Но мы видѣли уже, что по свидѣтельству самаго опыта, эти способы дѣйствія соотвѣтствуютъ существу вещей. Логическія опредѣленія, объединяющія явленія въ нашемъ разумѣ, представляютъ образъ того единства, которое лежитъ въ основаніи явленій; но они имѣютъ го-

раздо обширнѣйшее значеніе, нежели эти явленія. Они соотвѣтствуютъ единству безусловному и сами ведутъ къ этому понятію. Тутъ только форма совпадаетъ съ содержаніемъ. Слѣдовательно, абсолютное познается приложеніемъ къ нему тѣхъ логическихъ законовъ, которые составляютъ существо нашего разума и которыми руководится всякое познаніе. Въ этомъ и состоитъ истинная задача философіи. Развивая различные способы пониманія явленій, она вмѣстѣ съ тѣмъ развиваетъ тѣ опредѣленія абсолютнаго, которыя служатъ высшею связью вещей, и которыя поэтому одни даютъ намъ пониманіе вещей. Исторія философіи есть развитіе идеи абсолютнаго въ человѣческомъ сознаніи.

Понятно, какое высокое значеніе философія получаетъ при этомъ взглядѣ. Когда утверждаютъ, что человѣкъ не въ состояніи собственнымъ разумомъ познавать абсолютное, то исторія философіи служитъ фактическимъ доказательствомъ противнаго. Какъ только человѣческій разумъ приходитъ къ самосознанію, такъ онъ необходимо ставитъ себѣ вопросы о верховныхъ началахъ бытія, и разрѣшеніе этихъ вопросовъ составляетъ высшее содержаніе науки въ теченіи всей исторіи человѣчества. Когда говорятъ, что всѣ философы другъ другу противорѣчатъ, и что изъ этой хаотической массы невозможно извлечь какое нибудь достовѣрное знаніе, то мы отвѣтимъ, какъ уже было указано выше, что такъ кажется только поверхностному взгляду. При болѣе основательномъ знакомствѣ съ предметомъ, въ томъ, что представлялось намъ хаотическою массою, раскрываются законы; видимыя противорѣчія въ частяхъ согласуются въ высшемъ единствѣ цѣлаго. Для того, кто умѣетъ ее понимать, исторія философіи составляетъ одну непрерывную цѣпь, въ которой все связано и все управляется общими законами человѣческаго разума. Эти положенія можно провѣрить фактически; ниже читатель найдетъ имъ подтвержденіе.

Развитіе идеи абсолютнаго въ человѣческомъ сознаніи указываетъ на присутствіе въ человѣкѣ абсолютнаго начала. Это начало и есть разумъ, который самъ ничто иное какъ сознаніе чистаго или абсолютнаго закона, то есть, формальной связи вселенной. Все остальное въ человѣкѣ подчиняется разуму и на столько получаетъ истинно человѣ-

ческое значеніе, на сколько оно имъ проникнуто. Вслѣдствіе этого, человѣкъ опредѣляется, какъ разумное животное. Но самымъ этимъ признакомъ онъ становится безконечно выше всѣхъ животныхъ. Въ послѣднихъ нѣтъ сознанія абсолютнаго. Они всецѣло принадлежатъ къ области конечнаго. Человѣкъ же представляетъ сочетаніе конечнаго съ безконечнымъ. Поэтому, нѣтъ ничего превратнѣе, какъ изображать человѣка только вѣнцомъ животнаго царства. Это значитъ не понимать именно человѣческаго его значенія. Органическій міръ развивается по своимъ законамъ, идя отъ низшаго къ высшему, но какъ скоро мы приходимъ къ человѣку, мы вступаемъ въ другую область. Мы дѣлаемъ неизмѣримый шагъ отъ конечнаго къ безконечному. Безъ сомнѣнія, физіологія ничего не можетъ раскрыть намъ въ этомъ отношеніи: физіологически, человѣкъ не болѣе какъ завершеніе животнаго царства. Но это только одна его сторона, обращенная на чувственный міръ. А есть и другая, сторона духовная, которая раскрывается намъ если не физіологіею, то все же опытомъ; она показываетъ намъ въ человѣкѣ такія явленія, о которыхъ у животныхъ нѣтъ и помину. Животныя ничего не знаютъ ни о религіи, ни о философіи, ни о правѣ, ни о нравственности. Самое общежитіе не составляетъ высшаго начала въ животномъ царствѣ, ибо совершеннѣйшія формы общежитія находятся у животныхъ низшаго разряда, у пчелъ, у муравьевъ, а не у млекопитающихъ. Развитіе животнаго царства вовсе не ведетъ къ объединенію рода. Напрасно станутъ говорить намъ, что высшія проявленія животной жизни совпадаютъ съ низшими проявленіями человѣческой жизни, такъ что послѣдняя составляетъ только продолженіе первой. Природа развивающагося существа опредѣляется не низшими, а высшими его проявленіями; только послѣднія раскрываютъ то, что̀ оно есть въ самомъ себѣ. На первой ступени своего развитія, въ зародышѣ, человѣкъ стоитъ даже гораздо ниже развитыхъ животныхъ; онъ является просто органическою клѣткою. Но въ этой клѣткѣ содержатся сѣмена такого развитія, для котораго въ животномъ царствѣ нѣтъ даже ничего аналогическаго: она предназначена быть сосудомъ безконечнаго.

Отсюда можно видѣть, что и въ человѣческой психологіи мы должны отправляться отъ изученія верховнаго нача-

ла души, то есть, разума; а этого мы не можемъ сдѣлать безъ умозрѣнія, ибо оно одно раскрываетъ намъ существо разума. Мы приходимъ здѣсь другимъ путемъ къ тому же самому положенію, которое мы уже вывели прежде. Когда такъ называемая опытная психологія, отвергая всякое умозрѣніе и заимствуя пріемы естественныхъ наукъ, начинаетъ съ физіологическихъ явленій и идетъ послѣдовательно отъ частнаго къ частному, она поступаетъ совершенно навыворотъ противъ того, что требуется предметомъ. Метода, приложимая къ познанію конечныхъ явленій, не приложима къ познанію безконечнаго. Это все равно, что еслибы мы захотѣли аршиномъ измѣрить безконечное разстояніе свѣтилъ, на томъ основаніи, что аршиномъ весьма точно измѣряютъ матеріи за прилавкомъ. Опытная психологія, какъ она понимается въ настоящее время, представляетъ скорѣе карикатуру на науку, нежели настоящее знаніе, ибо она начинаетъ съ того, что отвергаетъ важнѣйшую сторону предмета, ту, которою объясняется все остальное. Что бы мы сказали объ естествоиспытателѣ, который, изслѣдуя законы цвѣтовъ, началъ бы съ отрицанія свѣта? А таковъ именно пріемъ опытной психологіи. Вслѣдствіе этого, она не можетъ идти далѣе первыхъ шаговъ. Она изслѣдуетъ нѣкоторыя низшія явленія, въ которыхъ чистый опытъ можетъ служить руководствомъ; но затѣмъ остается цѣлый міръ явленій инаго рода, который также требуетъ изслѣдованія и объясненія, а тутъ то и начинаются затрудненія. Какъ скоро мы переходимъ въ область умственныхъ представленій, недостаточно уже одного изслѣдованія матеріальныхъ фактовъ; нуженъ анализъ понятій, а этотъ анализъ дается не опытомъ, а философіею. Волею или неволею, эмпирическіе психологи принуждены вдаваться въ философскія разсужденія, только безъ всякаго твердаго основанія, а просто по внушенію извращенной логики, пытающейся вывести общее изъ частнаго, безконечное изъ конечнаго. Подобныя попытки сами себя обличаютъ.

Истинный, всесторонній опытъ долженъ дѣйствовать иначе. Онъ не исходитъ отъ предвзятыхъ теорій, не откидываетъ произвольно цѣлой половины изучаемаго предмета, не заимствуетъ своихъ пріемовъ изъ другихъ областей знанія, а идетъ тѣмъ путемъ, который указывается ему самимъ пред-

метомъ. Если въ человѣкѣ разумъ составляетъ владычествующій элементъ, безъ котораго непонятно все остальное, то съ него должно начаться изслѣдованіе. Разумъ же заключаетъ въ себѣ двоякое начало, общее и частное, умозрѣніе и опытъ. Поэтому, умозрѣніе не только не можетъ быть устранено, но оно должно быть первымъ предметомъ изслѣдованія, ибо опытъ не объясняетъ умозрѣнія, а умозрѣніе объясняетъ опытъ. Умозрѣніе же, какъ сказано выше, можетъ быть изслѣдовано двоякимъ путемъ: въ самомъ себѣ, что̀ составляетъ предметъ діалектики, или въ своемъ историческомъ развитіи, что̀ составляетъ предметъ исторіи философіи. Очевидно слѣдовательно, что философія объясняетъ психологію, а не наоборотъ.

Открываемые умозрѣніемъ законы разума одни даютъ намъ ключъ и къ объясненію тѣхъ совокупныхъ явленій человѣческой жизни, отъ которыхъ зависятъ психологическія явленія въ отдѣльномъ лицѣ. Чисто опытная психологія и тутъ идетъ обратнымъ путемъ. Она совокупное хочетъ вывести изъ раздѣльнаго, какъ будто духовное единство людей составляетъ чисто внѣшнее собраніе единицъ, которыя должны быть изучены каждая особо, для того чтобы можно было понять ихъ связь. Но какъ въ физическомъ организмѣ строеніе рукъ и ногъ объясняется только строеніемъ цѣлаго, такъ и въ человѣческомъ духѣ, единичное существо объясняется тѣмъ духовнымъ цѣлымъ, въ которое оно входитъ, какъ составная часть, ибо отъ этого цѣлаго оно получаетъ все свое содержаніе. Человѣкъ состоитъ членомъ духовнаго міра; изучая отдѣльное лице, мы съ первыхъ же шаговъ наталкиваемся на явленія, которыя предполагаютъ отношенія къ другимъ лицамъ, а эти отношенія, въ свою очередь, зависятъ отъ законовъ, которыми управляется цѣлое. Слѣдовательно, мы должны прежде всего обратиться къ изученію этого цѣлаго, и тогда уже мы поймемъ значеніе частей. Истинное существо человѣческаго духа раскрывается намъ въ исторіи человѣчества; историческое же развитіе человѣчества опредѣляется главнымъ образомъ развивающимся въ немъ сознаніемъ абсолютнаго, то есть, философіею и религіею. Здѣсь абсолютное само становится явленіемъ, а потому должно быть изучаемо, какъ таковое. Устранить же это начало и пытаться изъ частныхъ

духовныхъ явленій построить общую систему духовнаго міра, это все равно, что выводить астрономическіе законы изъ химическаго состава планетъ. Изъ этого ничего не можетъ выдти, кромѣ каррикатуры.

Посмотримъ теперь, какое познаніе абсолютнаго можетъ дать человѣческій разумъ.

ГЛАВА VIII.

ИДЕЯ БОГА.

Абсолютное, какъ объективное начало бытія, на всѣхъ языкахъ носитъ названіе Бога. Существованіе религіи у самыхъ первобытныхъ народовъ доказываетъ вѣчное присутствіе этого начала въ душѣ человѣческой. Во всѣ времена оно составляло предметъ размышленія и для философовъ. Оставивъ пока въ сторонѣ религіозную сторону вопроса, разсмотримъ чисто философское развитіе понятія о Божествѣ. Вѣрно или невѣрно будетъ это понятіе, мы должны знать, что̀ возможно вывести изъ чистаго разума, независимо отъ всякаго откровенія.

Богъ не является нашимъ внѣшнимъ чувствамъ; онъ познается только умозрѣніемъ. Слѣдовательно, надобно прежде всего умозрительно доказать дѣйствительность его существованія. Такихъ доказательствъ, какъ извѣстно, три: онтологическое, космологическое и физико-теологическое, или телеологическое. Къ этому присоединяется четвертое, нравственное, основанное на практическихъ началахъ человѣческой жизни. Но послѣднее имѣетъ болѣе ограниченное значеніе и служитъ только подтвержденіемъ первыхъ.

Онтологическое доказательство, встрѣчающееся уже у бл. Августина и у Ансельма Кантерберійскаго, но развитое преимущественно картезіанцами, основано на понятіи о бытіи самосущемъ. Такое бытіе не можетъ не быть, ибо оно составляетъ начало всякаго бытія. Если есть что нибудь, то необходимо есть бытіе само по себѣ существующее. Такое бытіе должно въ себѣ самомъ заключать всѣ условія существованія; внѣ его не можетъ быть ничего, чтобы его ограничивало и тѣмъ ставило бы его въ зависимость отъ дру-

гаго. Слѣдовательно, самосущимъ бытіемъ можетъ быть только бытіе абсолютное, заключающее въ себѣ всякое бытіе.

Въ другомъ видѣ, тоже доказательство формулируется обратно: абсолютнымъ мы называемъ бытіе, заключающее въ себѣ всякое бытіе, а таковое не можетъ не существовать, ибо, еслибы оно не существовало, то оно не заключало бы въ себѣ всякое бытіе, а это противорѣчитъ его понятію. Такимъ образомъ, его существованіе вытекаетъ изъ самаго его понятія. Понятіе же логически необходимо: еслибы не было абсолютнаго бытія, то не было бы ничего, не было бы и самаго понятія.

Противъ этого доказательства, основаннаго на чистомъ умозрѣніи, возсталъ Кантъ. Исходя отъ того начала, что логическія опредѣленія представляютъ только способъ объединенія явленій въ человѣческомъ умѣ, но не выражаютъ дѣйствительности вещей, Кантъ утверждалъ, что изъ понятія о необходимомъ бытіи, заключающемъ въ себѣ всякое бытіе, никакъ нельзя вывести его существованія. Послѣднее есть внѣшній для мысли фактъ, который дается исключительно опытомъ. Логическое понятіе, которое не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, указываетъ только на возможность; дѣйствительность же должна быть доказана инымъ путемъ. Изъ мысли, говоритъ Кантъ, никакимъ способомъ нельзя выжать бытія.

Послѣдующіе философы, въ особенности Гегель, опровергли эту критику, которая объясняется особенностями точки зрѣнія Канта. Этотъ великій мыслитель, основатель новаго идеализма, видѣлъ въ логическихъ опредѣленіяхъ только субъективные способы объединенія явленій, не признавая за ними никакого объективнаго значенія. Вслѣдствіе этого, у него оказывалось абсолютное раздвоеніе между разумомъ и бытіемъ. Послѣднее, по его теоріи, вѣчно остается недоступнымъ познанію. Мы видѣли уже, что на этой точкѣ зрѣнія остановиться нельзя, что самый опытъ указываетъ намъ на соотвѣтствіе законовъ субъективныхъ и объективныхъ, законовъ разума и внѣшняго міра. Бытіе, въ которомъ удостовѣряетъ насъ опытъ, ограничивается частными и разнообразными явленіями. Существованіе же всего, что объединяетъ явленія, открывается намъ исключительно разумомъ. Единое, лежащее въ основаніи различій, недоступ-

но внѣшнимъ чувствамъ; но мы не можемъ не признавать, что оно существуетъ, ибо только этимъ объясняется для насъ самое существованіе явленій.

Не всякое однако логическое понятіе непремѣнно соотвѣтствуетъ чему нибудь существующему въ дѣйствительности. Понятіе, которое основано единственно на томъ, что оно само себѣ не противорѣчитъ, логически признается только возможнымъ, а потому и дѣйствительное его существованіе должно считаться только возможнымъ. Но логически необходимое понятіе должно быть признано необходимымъ и въ дѣйствительности. Инаго способа судить о существованіи того, что не подлежитъ внѣшнимъ чувствамъ, мы не имѣемъ. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому: необходимо ли, по законамъ логики, понятіе о бытіи самосущемъ? Въ этомъ сомнѣнія быть не можетъ, ибо началомъ всякаго бытія можетъ быть только бытіе, само по себѣ существующее. Если нѣтъ такого бытія, то нѣтъ никакого.

Раскрываемая логикою необходимость можетъ быть относительная или абсолютная. Первая ставитъ существованіе предмета въ зависимость отъ извѣстныхъ, находящихся внѣ его условій, которыя должны предшествовать, для того чтобы онъ могъ получить свое бытіе. Абсолютная же, или безусловная необходимость имѣетъ силу всегда и вездѣ; слѣдовательно, она можетъ прилагаться только къ такому предмету, который въ себѣ самомъ заключаетъ всѣ условія своего существованія. А такимъ можетъ быть единственно бытіе, внѣ котораго нѣтъ другихъ условій существованія, то есть, которое все въ себѣ заключаетъ, ибо всякое ограниченіе влечетъ за собою зависимость и измѣнчивость. Такимъ образомъ, бытіе самосущее, бытіе безусловно необходимое и бытіе, заключающее въ себѣ всякое бытіе, все это—понятія тождественныя, относящіяся къ абсолютному началу всего сущаго, котораго существованіе вытекаетъ изъ самаго его понятія, или которое мы не можемъ не признать существующимъ.

Изъ этого ясно, что онтологическое доказательство бытія Божьяго основано на необходимыхъ опредѣленіяхъ нашего разума. Эти опредѣленія неразрывно связаны не только съ представленіемъ внѣшняго бытія, но и съ понятіемъ о бытіи внутреннемъ, то есть, о бытіи самого разума, которое

точно также предполагаетъ бытіе самосущее. Бытіе есть опредѣленіе общее мысли и внѣшнему міру; обѣ сферы заключаютъ въ себѣ бытіе относительное, которое предполагаетъ бытіе безусловное. Такимъ образомъ, опредѣляя бытіе самосущее, мысль опредѣляетъ глубочайшую основу собственнаго своего существованія: я думаю, слѣдовательно я есмь; если я есмь, то есть и бытіе самосущее. Но это начало равно относится ко всякому бытію; поэтому оно распространяется и на внѣшнее бытіе. Сознавая то, что она есть въ себѣ самой, мысль сознаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе всего сущаго. А такъ какъ мысль, по существу своему, есть сознаніе безусловныхъ началъ, то въ понятіи о первоначальной основѣ своего существованія она имѣетъ и предметъ, вполнѣ соотвѣтствующій ея требованіямъ. Тутъ нѣтъ сочетанія логической формы съ извнѣ получаемымъ содержаніемъ. Абсолютное содержаніе сознается въ абсолютной формѣ. Такое знаніе имѣетъ, поэтому, высшую степень достовѣрности. На этомъ основаніи, Спиноза считалъ познаніе Бога самымъ яснымъ и твердымъ знаніемъ, какое возможно для человѣческаго ума.

Но утверждая на необходимыхъ законахъ логики существованіе самосущаго бытія, онтологическое доказательство не идетъ далѣе признанія абсолютной основы всего сущаго. Изъ этого опредѣленія ничего нельзя вывести, кромѣ понятія о Богѣ, какъ единой, вѣчной субстанціи, все изъ себя производящей, понятіе, которое съ такимъ глубокомысліемъ было развито Спинозою. Это—точка зрѣнія натурализма. Между тѣмъ, на этомъ нельзя остановиться. Производя изъ себя частное бытіе, абсолютное тѣмъ самымъ отличаетъ себя отъ этого бытія, притомъ не только логически, но и реально. Ибо частное не проистекаетъ непосредственно изъ абсолютной основы. Каждое частное явленіе происходитъ отъ другаго, тоже частнаго явленія, другое отъ третьяго, и такъ далѣе. Абсолютная же основа представляется только первоначальною причиною, отъ которой исходитъ эта преемственная цѣпь. Самъ Спиноза, развивая понятіе о субстанціи, признаетъ, что все частное происходитъ отъ нея въ силу непрерывной цѣпи причинъ и слѣдствій. Но эта цѣпь причинности не вытекаетъ прямо изъ понятія о субстанціи. Послѣднее получаетъ здѣсь другую форму, въ которой

произведенное отличается отъ производящаго. Отъ категоріи субстанціи и признаковъ мы переходимъ къ категоріи причины и слѣдствій, а съ тѣмъ вмѣстѣ отъ онтологическаго доказательства бытія Божьяго къ доказательству космологическому.

Послѣднее состоитъ въ томъ, что въ ряду причинъ и слѣдствій необходимо придти наконецъ къ какой нибудь первой причинѣ, отъ которой начинается рядъ. Такою причиною, которая сама не имѣетъ причины, можетъ быть только необходимое бытіе, то есть, Богъ. Опровергая и это доказательство, Кантъ замѣтилъ, что вторая его часть ничто иное какъ видоизмѣненное онтологическое доказательство. Оно какъ будто начинаетъ съ опыта, съ отдѣльнаго явленія, для котораго требуется причина, но затѣмъ оно дѣлаетъ скачекъ и возвращается опять къ прежнему основанію, признавши, что первою причиною можетъ быть только бытіе самосущее. Отвергнувъ онтологическое доказательство, Кантъ заключилъ изъ этого, что и космологическое доказательство не имѣетъ силы. Но такъ какъ мы видѣли уже незыблемость перваго, то и послѣднее въ этомъ отношеніи должно быть признано правильнымъ.

Тѣмъ не менѣе, тутъ дѣйствительно есть скачекъ, но скачекъ необходимый. Если мы отправимся отъ случайнаго, относительнаго, мы никогда не дойдемъ до абсолютнаго. Признавши даже необходимость первой причины, мы все таки въ правѣ утверждать только существованіе причины, достаточной для объясненія явленій, и ничего болѣе. Сказать же, что первою причиною можетъ быть только бытіе абсолютное, мы можемъ единственно съ помощью того же логическаго требованія, которое проявляется и въ онтологическомъ доказательствѣ, именно, что все относительное непремѣнно предполагаетъ абсолютное. Тамъ мы говорили: если есть бытіе, то есть и бытіе абсолютное. Здѣсь мы говоримъ: если всякое явленіе имѣетъ свою причину, то есть и абсолютная причина всего сущаго.

Признаніе первой или абсолютной причины подвержено однако своего рода затрудненіямъ. Кантъ весьма ярко выставилъ ихъ въ своихъ антиноміяхъ чистаго разума. Съ одной стороны, мы необходимо должны признать существованіе первой причины, ибо условное непремѣнно предполагаетъ безус-

ловное, которое даетъ ему бытіе. Съ другой стороны, мы не можемъ признать первой причины, ни въ ряду явленій, ибо первое звено въ этомъ ряду само начинается во времени, слѣдовательно само есть явленіе, а потому предполагаетъ новую причину, ни внѣ этого ряда, ибо причина, стоящая внѣ міра, все таки должна начать свое дѣйствіе въ мірѣ, слѣдовательно должна сдѣлаться первымъ звеномъ въ ряду явленій. Разрѣшеніе этого противорѣчія, какъ уже было замѣчено самимъ Кантомъ, и какъ еще болѣе выяснено Гегелемъ, заключается въ томъ, что безусловное и условное составляютъ двѣ стороны одного и того же бытія. Если мы возьмемъ одну условную цѣпь причинъ и слѣдствій, то мы до первой причины никогда не дойдемъ, ибо первая причина, для того чтобы произвести слѣдствіе, должна начать дѣйствовать во времени; слѣдовательно, это дѣйствіе, которое является тутъ первою причиною, само имѣетъ свою причину и т. д. въ безконечность. Идя отъ относительнаго къ относительному, мы неизбѣжно получаемъ безконечный рядъ въ обѣ стороны. Но весь этотъ безконечный рядъ непремѣнно предполагаетъ безусловную причину, его производящую, ибо условное никогда не могло бы существовать, еслибы оно не имѣло безусловнаго начала. Это безусловное начало, будучи отлично отъ условнаго, не принадлежитъ къ числу явленій, а потому и не начинаетъ дѣйствовать во времени, но вѣчно пребываетъ и дѣйствуетъ, проявляясь въ безконечномъ рядѣ конечныхъ опредѣленій, связанныхъ закономъ причинности.

Такимъ образомъ, бытіе самосущее, дѣйствуя посредствомъ закона причинности, является въ новомъ опредѣленіи. Спрашивается: что же это за опредѣленіе? Какого рода бытіе можетъ быть первою причиною всѣхъ вещей?

Этимъ бытіемъ должно объясниться происхожденіе вещей; слѣдовательно, оно должно заключать въ себѣ все, что есть въ самихъ вещахъ, ибо, по закону логики, въ слѣдствіи не можетъ быть ничего, чего бы не было въ причинѣ. Хотя первое формально отличается отъ второй, но отличіе состоитъ здѣсь въ формѣ, а не въ содержаніи. И такъ, вопросъ сводится къ тому: какого рода началомъ можетъ быть объяснено все разнообразіе явленій, отъ которыхъ мы отправляемся въ разбираемомъ нами доказательствѣ?

Всѣ извѣстныя намъ явленія принадлежатъ къ двумъ главнымъ категоріямъ. Одни мы понимаемъ, какъ явленія матеріальныя, другія, какъ явленія духовныя, или разумныя. Первыя открываются намъ внѣшнимъ опытомъ, вторыя внутреннимъ. Эта противоположность отвѣчаетъ и чисто логической противоположности между формою и матеріею, изъ которыхъ первая составляетъ отвлеченно-общее, а вторая частное начало бытія. Открывающійся нашему внутреннему самосознанію разумъ, какъ сознаніе чистаго закона, есть начало формальное; безконечное же разнообразіе внѣшнихъ явленій, наполняющихъ пространство, сводится нами къ началу матеріальному. Спрашивается: какъ же прилагается законъ причинности къ этимъ противоположнымъ опредѣленіямъ? Возможно ли явленія одного рода объяснить изъ другихъ, признать матерію причиною разума, или разумъ причиною матеріи? Рѣшеніе этого вопроса ведетъ къ двумъ противоположнымъ точкамъ зрѣнія, на которыя становится мысль: къ чистому матеріализму и къ чистому спиритуализму. Оба ищутъ первой причины всѣхъ вещей; но одинъ находитъ эту причину въ матеріи, другой въ разумѣ.

Матеріализмъ, какъ можно видѣть изъ предъидущаго, имѣетъ основаніе въ самомъ логическомъ развитіи человѣческихъ понятій; но онъ страдаетъ такими недостатками, которые не позволяютъ на немъ остановиться. Сообразно съ выведеннымъ выше опредѣленіемъ первой причины, матерія понимается, какъ единая сущность, производящая безконечное разнообразіе преемственныхъ формъ. Но откуда же это разнообразіе? Очевидно, что оно должно заключаться уже въ ней самой, ибо всѣ эти формы ничто иное какъ собственныя ея проявленія; притомъ, оно должно заключаться не идеально только, или въ возможности, какъ въ разумѣ, а какъ матеріальное бытіе. Вслѣдствіе этого, сама матерія представляется уже какъ многое, раздѣльное, состоящее изъ частей; различныя же формы, которыя она принимаетъ, понимаются какъ различные способы сочетанія этого многаго. Отсюда слѣдуетъ, что если мы, съ точки зрѣнія матеріализма, хотимъ опредѣлить первую причину явленій, мы должны взойти къ первоначальнымъ частицамъ, изъ которыхъ составляется матерія. Но какъ уловить эти частицы? Каждая изъ нихъ, сообразно съ общимъ

свойствомъ матеріи, представляется протяженною, то есть, въ себѣ самой многою, слѣдовательно дѣлимою, а потому состоящею изъ новыхъ частицъ. Мы получаемъ тутъ прогрессъ въ безконечность, въ которомъ улетучивается всякое бытіе. Или же мы принуждены произвольно остановиться на извѣстномъ предѣлѣ и признать недѣлимыя частицы, атомы. Такъ и дѣлаютъ матеріалисты. Но могутъ ли подобныя частицы считаться первою причиною всего сущаго? Очевидно, нѣтъ. Первою причиною можетъ быть только абсолютное бытіе, ни отъ чего другаго независимое, все въ себѣ заключающее. Матеріальная же частичка составляетъ ничтожнѣйшую долю міроваго бытія; она со всѣхъ сторонъ ограничена и находится въ зависимости отъ всего остальнаго. Откуда же она взялась? Отчего она отдѣлилась отъ другихъ и что̀ дало ей тѣ свойства, которыми она отличается? Матеріализмъ не идетъ далѣе атомовъ, одаренныхъ первоначальными, безъ всякой причины принадлежащими имъ свойствами; но логически на этомъ остановиться нельзя. Законъ причинности прерывается только тамъ, гдѣ предметъ самъ себѣ можетъ служить началомъ, то есть, на абсолютномъ бытіи. Наконецъ, еслибы даже мы довольствовались этимъ и не стали доискиваться абсолютно первой причины явленій, то все же для насъ непонятно, чѣмъ связываются эти атомы, и что образуетъ изъ нихъ одну непрерывную цѣпь причинъ и слѣдствій? Матеріалисты связующимъ началомъ признаютъ законъ необходимости, вытекающій изъ взаимнаго отношенія матеріальныхъ частицъ. Но какъ можетъ единый законъ вытекать изъ безконечнаго разнообразія отношеній? Если отношенія опредѣляются свойствами частицъ, то необходимо, чтобы эти свойства заранѣе уже были таковы, чтобы изъ нихъ могло вытекать нѣчто единое. Единство тогда только можетъ быть слѣдствіемъ различій, когда сами различія являются слѣдствіемъ единства. Слѣдовательно, признавая единство закона, вытекающаго изъ матеріальныхъ отношеній, мы необходимо должны признать и единство закона, предшествующаго этимъ отношеніямъ. Но законъ, какъ нѣчто единое, независимое отъ матеріи, существуетъ только въ разумѣ, ибо разумъ есть именно сознаніе закона. Слѣдовательно, какъ скоро мы признаемъ законъ связующимъ началомъ безконечной дробности матеріаль-

ныхъ атомовъ, такъ мы логически приходимъ къ понятію о разумѣ, какъ устроителѣ вселенной.

Ясно, поэтому, что мы никакъ не можемъ матерію считать причиною разума. Когда матеріалисты производятъ разумъ изъ матеріи, они понимаютъ разумъ не какъ міровое начало, а какъ частное явленіе, въ единичномъ существѣ, ибо въ этомъ только видѣ можно видѣть въ немъ произведеніе матеріальныхъ частицъ. И тутъ однако являются неодолимыя затрудненія. Какимъ образомъ можетъ извѣстное сочетаніе частицъ произвесть сознаніе закона, идущаго далеко за предѣлы этихъ частицъ? Очевидно, что слѣдствіе шире причины, а это противорѣчитъ основному началу закона причинности, по которому въ слѣдствіи не можетъ содержаться болѣе того, что есть въ причинѣ. Матеріализмъ находитъ здѣсь камень преткновенія. Вопреки собственнымъ основнымъ положеніямъ, онъ признаетъ, что большее происходитъ отъ меньшаго, или что изъ ничего происходитъ что нибудь. Для матеріалистовъ это послѣдствіе затемняется только непривычкою обращаться съ мыслью, вслѣдствіе чего они считаютъ возможнымъ прилагать къ сознанію то, что они признаютъ неприложимымъ къ матеріи, хотя и то и другое понимается ими, какъ явленія однородныя. Но независимо отъ того, пониманіе разума, только какъ частнаго явленія, противорѣчитъ самымъ основаніямъ матеріализма, который признаетъ законъ необходимости связующимъ началомъ бытія. Законъ необходимости есть именно законъ разума; слѣдовательно, мы должны признать міровой разумъ, присущій матеріальному бытію, чѣмъ объясняется и самая возможность сознанія міровыхъ законовъ разумными существами. Матерія есть одностороннее понятіе, которое само указываетъ на необходимость восполненія. Чисто частное требуетъ связующаго начала, а такимъ, въ противоположность частному, можетъ быть только отвлеченно-общее. Вслѣдствіе этого, сами матеріалисты приходятъ къ признанію міроваго разума. Атеисты французской революціи, отвергавшіе всякую религію, воздвигали алтари богинѣ Разума. Но что такое міровой или верховный разумъ? Форма чистаго разума есть сознаніе; слѣдовательно, или мы подъ именемъ міроваго разума ровно ничего не разумѣемъ, или мы должны разумѣть сознающее себя міровое начало. Чистые матеріалисты довольствуют-

ся первымъ; тѣ же, которые хотятъ выяснить свои понятія, принуждены принять второе. Въ средѣ матеріалистовъ происходитъ расколъ: атеизму противополагается деизмъ; рядомъ съ Гольбахомъ и Дидро являются Локкъ, Вольтеръ и наконецъ Руссо.

Но если разумъ представляется міровымъ началомъ, противоположнымъ матеріи, то оказывается двойственность началъ, и тутъ опять возникаетъ вопросъ о причинности. Матерія не можетъ быть причиною разума; но не можетъ ли разумъ быть причиною матеріи?

Какъ скоро мы въ разумѣ ищемъ первой причины вещей, такъ мы послѣдовательно приходимъ къ чистому спиритуализму, который въ новое время былъ развитъ преимущественно Лейбницемъ. Ибо, становясь на эту точку зрѣнія, мы должны начать съ причины, то есть, съ разума; но такъ какъ въ слѣдствіи не можетъ быть ничего, чего бы не было въ причинѣ, то мы и не пойдемъ далѣе разума. Противоположнаго разуму начала, матеріи, мы отсюда не выведемъ. Этотъ взглядъ безспорно имѣетъ огромныя преимущества передъ предъидущимъ. Общее начало можетъ быть признано причиною частнаго, а никакъ не частное причиною общаго, ибо логически, единое предшествуетъ различному, а не наоборотъ. Однако и тутъ оказываются непреоборимыя затрудненія. Признавши разумъ единственною причиною всего сущаго, мы послѣдовательно должны отрицать существованіе матеріи, какъ субстанціи. Это и дѣлаетъ Лейбницъ, для котораго матерія ничто иное какъ способъ расположенія разумныхъ единицъ, или, какъ онъ ихъ называетъ, монадъ, а матеріальныя явленія понимаются только какъ идеальныя представленія, возникающія въ этихъ единицахъ. Но въ такомъ случаѣ отпадаетъ цѣлая половина мірозданія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вся чувственная сторона человѣка, то есть, именно то, черезъ что люди сообщаются другъ съ другомъ. Система Лейбница представляетъ міръ чистыхъ духовъ, но безъ всякаго взаимнаго общенія, связанныхъ единственно исходящимъ отъ Бога закономъ предуставленной гармоніи. Къ существующему мірозданію она не прилагается.

Если же, отступая отъ этого взгляда, мы признаемъ матеріальный міръ не только извѣстною формою представле-

нія разумныхъ существъ, какъ у Лейбница, а дѣйствительно существующимъ, то мы должны въ разумѣ видѣть не болѣе какъ устроителя вселенной, то есть, формальную, а не производящую причину матеріи. Но при такомъ воззрѣніи, мы имѣемъ два противоположныхъ начала мірозданія, разумъ и матерію, и тогда возникаетъ опять вопросъ объ ихъ взаимномъ отношеніи.

Этотъ вопросъ не разрѣшается тѣмъ, что оба происходятъ изъ одного источника, ибо не источникъ въ нихъ дѣйствуетъ, а они сами. Сведеніе противоположностей къ одному источнику привело бы насъ опять къ чистому натурализму, въ которомъ обѣ противоположности разсматриваются не какъ самостоятельныя начала, а какъ различныя стороны одного и того же естества. Это и есть система Спинозы. Какъ же скоро мы отличаемъ произведенное отъ производящаго, и признаемъ, что исходя изъ одного источника, оба начала становятся самостоятельными, такъ вопросъ объ ихъ взаимномъ отношеніи долженъ быть разрѣшенъ инымъ путемъ. Отъ категоріи причинности мы переходимъ къ категоріи взаимнодѣйствія, и отъ космологическаго доказательства бытія Божьяго къ доказательству физико-теологическому, или телеологическому.

Физико-теологическое, или телеологическое доказательство основано на понятіи о порядкѣ или согласіи, господствующемъ въ мірозданіи. Это согласіе указываетъ на управляющій міромъ Божественный разумъ. Въ особенности, онъ проявляется въ тѣхъ цѣляхъ, которыя раскрываются намъ въ строеніи и жизни органическихъ существъ. Цѣль предшествуетъ бытію самаго предмета; слѣдовательно, она предполагаетъ сознающій ее разумъ, который изыскиваетъ для нея средства и направляетъ къ ней движеніе вещей.

Исходною точкою этого доказательства служитъ фактическое представленіе о согласіи всѣхъ вещей, а потому тутъ прежде всего возникаетъ вопросъ: дѣйствительно ли въ мірѣ господствуетъ такое согласіе, которое указываетъ на управляющій имъ разумъ? Противъ этого говорятъ, что если въ мірѣ есть порядокъ, то есть и безпорядокъ; если есть согласіе вещей, то есть между ними и столкновенія и даже взаимное уничтоженіе; слѣдовательно, мы не можемъ сдѣлать заключенія о безусловной причинѣ, все согласующей. Но

столкновенія частей не противорѣчатъ согласію цѣлаго; напротивъ, они служатъ средствомъ для осуществленія этого согласія. Борьбою частностей уничтожается ихъ исключительность и односторонность, а это и ведетъ къ господству общаго начала. Согласіе же цѣлаго доказывается самымъ существованіемъ вселенной: еслибы его не было, то все бы распалось. Говорятъ, что для этого достаточно существованія общихъ законовъ, управляющихъ вселенною; но существованіе единаго закона, которымъ держится все сущее, именно и доказываетъ присутствіе въ немъ единаго разума. Въ особенности тѣ цѣли, которыя раскрываются намъ въ органическомъ мірѣ, служатъ неопровержимымъ доводомъ въ пользу присущихъ ему разумныхъ началъ, которыя не только охраняютъ установленный порядокъ, но и ведутъ его къ высшему развитію. Всякое цѣлесообразное строеніе, всякое цѣлесообразное движеніе обнаруживаетъ присутствіе направляющей мысли, а такъ какъ эта мысль не человѣческая, то она можетъ быть только мыслью божественною.

И тутъ однако, вмѣстѣ съ Кантомъ, мы должны сказать, что физико-теологическое доказательство, пока оно отправляется только отъ опытныхъ данныхъ, не идетъ далѣе причины, могущей объяснить явленія. Сказать, что этою причиною можетъ быть только бытіе самосущее, мы опять же можемъ единственно на основаніи онтологическаго доказательства, то есть, чистаго умозрѣнія. Но и здѣсь, какъ и въ приложеніи къ закону причинности, это доказательство принимаетъ новую форму: самосущее бытіе является сочетаніемъ противоположностей. Въ этомъ опять выражается требованіе логики: въ силу логическаго закона, противоположныя опредѣленія абсолютнаго должны сочетаться въ высшемъ единствѣ. Когда мы въ наблюдаемыхъ нами явленіяхъ міра видимъ борьбу частей и согласіе въ цѣломъ, мы узнаемъ тутъ законъ своего собственнаго разума, а такъ какъ разумные законы имѣютъ для насъ безусловное значеніе, то мы приписываемъ эти явленія дѣйствію абсолютнаго начала. Физико-теологическое доказательство, въ опытной его формѣ, является для насъ только частнымъ приложеніемъ чисто умозрительнаго доказательства, имѣющаго безусловное значеніе.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, мы получаемъ новое опредѣленіе абсо-

лютнаго бытія: оно становится причиною конечною, которая служитъ связью противоположныхъ началъ, отвлеченно-общаго и частнаго, разума и матеріи. Конечною причиною эти начала сводятся къ высшему единству, какъ къ верховной цѣли всего сущаго. Это новое опредѣленіе абсолютнаго бытія мы называемъ Духомъ, источникомъ жизни и развитія, ибо жизнь и неразлучное съ нею развитіе выражаются именно въ стремленіи къ высшей цѣли. Но здѣсь мы имѣемъ уже не внѣшнюю цѣлесообразность, которая составляетъ свойство извнѣ дѣйствующаго разума; цѣлесообразность становится внутреннею, присущею самимъ предметамъ. Разумъ, соединяясь съ матеріею, является присущимъ самимъ вещамъ, извнутри дѣйствующею силою. Такимъ онъ представляется, на первый разъ въ непосредственной или безсознательной формѣ, въ органическомъ мірѣ, который составляетъ переходъ отъ механическихъ законовъ матеріи къ высшему духовному міру; это—первое проявленіе духовнаго начала въ царствѣ природы. Но истинное явленіе духа мы видимъ въ человѣкѣ, въ которомъ съ безсознательнымъ началомъ сочетается сознаніе, безконечное съ конечнымъ, разумъ, возвышающійся къ абсолютному бытію, съ матеріальною оболочкою, подверженною всѣмъ случайностямъ частнаго явленія. Царство человѣка, воздвигаясь надъ природою, образуетъ цѣльный духовный міръ, который развивается на основаніи внутреннихъ своихъ законовъ, въ силу присущаго ему абсолютнаго начала, или, что̀ тоже самое, который руководится духомъ Божьимъ къ высшему, возможному для него совершенству. И тутъ опытъ раскрываетъ намъ только частное проявленіе абсолютнаго; чистое же умозрѣніе видитъ въ этомъ началѣ конечное опредѣленіе самосущаго бытія. Это — точка зрѣнія идеализма.

Далѣе этого человѣческій разумъ не можетъ идти. Этимъ исчерпываются логическія опредѣленія абсолютнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и теоретическія доказательства бытія Божьяго. Четвертое доказательство, нравственное, составляетъ только частное приложеніе послѣднихъ двухъ. Опираясь на нравственныя требованія человѣка, оно ведетъ, съ одной стороны, къ признанію верховнаго Разума, какъ источника нравственнаго закона, съ другой стороны, къ понятію о Высшемъ существѣ, согласующемъ нравственныя требованія

съ ходомъ физическаго міра. Мы разсмотримъ его ниже, въ связи съ нравственнымъ ученіемъ.

Всѣ эти философскіе доводы, ведущіе человѣка къ познанію Бога, возникли отдѣльно, безъ всякой связи другъ съ другомъ. Они представлялись человѣческому уму, по мѣрѣ того какъ онъ становился на различныя точки зрѣнія, при разсмотрѣніи вопроса о бытіи Божіемъ. Но совокупность ихъ очевидно выражаетъ собою развитіе самаго философскаго понятія объ абсолютномъ бытіи, или о Богѣ. Указанный выше діалектическій законъ проявляется здѣсь вполнѣ. Абсолютное является, какъ причина производящая, какъ причина формальная, какъ причина матеріальная и какъ причина конечная, или иными словами, какъ творческая сила, какъ верховный разумъ, какъ безконечная матерія и какъ животворящій духъ. Изъ этихъ четырехъ опредѣленій, третья причина, матеріальная, составляетъ сущность видимаго нами міра; остальныя же три суть божественныя начала, окружающія этотъ міръ и составляющія для него начало, середину и конецъ. Для взора, который ограничивается созерцаніемъ матеріальнаго бытія, единственною связью безконечныхъ міровъ, наполняющихъ пространство, представляется общій законъ притяженія, то есть, совершенно непонятное съ этой точки зрѣнія стремленіе матеріальныхъ частицъ другъ къ другу. Напротивъ, для мысли, постигающей самыя основы бытія, вся эта видимая вселенная представляется осѣненною Божественною сущностью, которая проникаетъ ее со всѣхъ сторонъ и связываетъ ее высшими, невидимыми узами. А такъ какъ эти начала представляютъ развитіе одной и той же божественной сущности, то всѣ они понимаются, какъ опредѣленія единаго божества. Но каждое изъ нихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи явленіемъ абсолютнаго, само составляетъ абсолютное начало, вслѣдствіе чего единое Божество представляется въ различныхъ формахъ.

Отсюда понятенъ глубокій философскій смыслъ христіанскаго ученія, признающаго единаго Бога въ троичности лицъ, какъ Силу, какъ Слово и какъ Духъ. Непосвященнымъ въ философію умамъ это ученіе кажется непостижимою тайною. Тѣ, которыхъ пониманіе не идетъ далѣе внѣшнихъ явленій, признаютъ его даже просто нелѣпостью или предразсудкомъ. Но изъ предъидущаго ясно, что въ немъ выража-

ются высшія и необходимыя начала разумнаго богопознанія, начала, составляющія приложеніе и развитіе самыхъ основныхъ законовъ разума. Для философскаго взгляда, это ученіе стоитъ неизмѣримо выше того сухаго деизма, которымъ думаютъ замѣнить христіанскую Троицу. Первое содержитъ въ себѣ полноту опредѣленій, второй—только скудное и одностороннее ихъ очертаніе.

И не одно только христіанское ученіе проповѣдуетъ эти начала. Мы находимъ ихъ во всѣхъ философскихъ системахъ и во всѣхъ религіяхъ. Мы видѣли уже, что каждая философская система представляетъ извѣстный способъ пониманія абсолютнаго; натурализмъ понимаетъ его какъ производящую силу, спиритуализмъ какъ верховный разумъ, матеріализмъ какъ вѣчную матерію, наконецъ, идеализмъ какъ все согласующій духъ. Иныхъ опредѣленій нѣтъ и быть не можетъ, ибо они представляютъ совокупность безусловно-общихъ началъ, раскрываемыхъ намъ разумомъ. Тоже самое мы видимъ и въ религіяхъ. Низшія религіозныя формы представляютъ Божество въ видѣ частныхъ силъ; но и тутъ, хотя въ недостаточной оболочкѣ, проявляются уже высшія начала бытія; какъ же скоро человѣческій разумъ приходитъ къ чистому сознанію абсолютнаго, и религія, вслѣдствіе того, получаетъ философскій характеръ, такъ неизбѣжно является пониманіе Божества въ одномъ изъ означенныхъ опредѣленій, или въ совокупности нѣсколькихъ. Но христіанство, какъ высшая изъ всѣхъ существующихъ религій, развиваетъ эти опредѣленія въ такой полнотѣ и съ такою глубиною, какой мы не встрѣчаемъ въ другихъ. Такимъ образомъ, исторія и тутъ подтверждаетъ выводы философіи.

Изложенными началами разрѣшается, съ философской точки зрѣнія, и вопросъ о личности или безличности Божества. Лицемъ мы называемъ сознающій себя субъектъ; самосознаніе же составляетъ коренное свойство разума. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому: какое начало господствуетъ въ мірѣ: разумъ или слѣпая сила? Послѣднее воззрѣніе составляетъ принадлежность матеріализма. Но мы видѣли уже, что матеріализмъ, занимая извѣстное мѣсто въ ряду философскихъ ученій, представляетъ низшую ступень пониманія. Какъ же скоро мы отъ созерцанія ма-

теріальнаго міра возвышаемся къ постиженію управляющихъ имъ причинъ, какъ скоро мы отъ частнаго переходимъ къ общему, отъ различнаго къ единому, такъ мы неизбѣжно должны признать господство въ мірѣ верховнаго разума, слѣдовательно, личнаго Бога. Если разуму предшествуетъ сила, то и эта сила должна быть не слѣпая, а разумная, ибо иначе она не могла бы произвести разумъ. Послѣдній составляетъ необходимый ея аттрибутъ, который затѣмъ, выдѣляясь, становится самостоятельнымъ началомъ. Съ своей стороны духъ, какъ высшее единство противоположностей, необходимо предполагаетъ чистый разумъ, какъ предшествующій моментъ, и самъ содержитъ его въ себѣ. Слѣдовательно, и тутъ необходимо присуще самосознаніе. Мы видимъ, что чисто философское развитіе понятія, независимо отъ какихъ бы то ни было религіозныхъ опредѣленій, приводитъ насъ къ признанію трехъ лицъ Божества. Изъ четырехъ, выработанныхъ философіею моментовъ, безличною остается одна матерія, какъ начало противоположное разуму. Но и она, находясь во взаимнодѣйствіи со всѣми другими началами, въ состояніи воспринять въ себя, хотя въ частной формѣ, разумное сознаніе. Это мы и видимъ въ человѣкѣ.

Отсюда понятно, почему всѣ религіи, каково бы ни было ихъ содержаніе, всегда признавали Бога лицемъ. Къ нему, какъ разумному Существу, человѣкъ обращается съ своими молитвами. Это не антропоморфизмъ, какъ иногда утверждаютъ, не стремленіе человѣка все мѣрить на свою мѣрку и вездѣ видѣть себѣ подобныхъ. Нѣтъ, это необходимое требованіе разума, который только разумному началу можетъ приписать господство въ мірозданіи. Отсюда олицетвореніе даже низшихъ силъ природы, какъ скоро человѣкъ видитъ въ нихъ божественное начало. Слѣдуя прирожденному инстинкту, человѣкъ, съ самыхъ первыхъ временъ своего существованія, ищетъ Бога въ окружающемъ его мірѣ. Но въ дѣтскомъ возрастѣ ума, онъ останавливается на частныхъ явленіяхъ, вмѣсто того чтобы восходить къ безусловнымъ началамъ. Въ этихъ явленіяхъ онъ видитъ самое Божество, а потому понимаетъ ихъ какъ лица, одаренныя высшею силою. Здѣсь неправильно только примѣненіе; но мысль тутъ глубокая и вѣрная, ибо гдѣ мы видимъ Бога, тамъ мы не можемъ не видѣть

лица. Только крайне поверхностный взглядъ не признаетъ въ этихъ олицетвореніяхъ ничего, кромѣ невѣжества и предразсудковъ. Исторія же показываетъ намъ, что именно эти олицетворенія, очищаясь отъ всего относительнаго и случайнаго, приводятъ человѣка къ высшему пониманію божественной сущности, къ тѣмъ безусловнымъ опредѣленіямъ, которыя, вытекая изъ чистыхъ законовъ разума, выражаютъ собою вмѣстѣ съ тѣмъ верховныя начала бытія. Поэтому мы должны сказать, что дикарь, олицетворяющій явленія природы, по глубинѣ пониманія стоитъ гораздо выше ученаго матеріалиста, который ничего не видитъ въ мірѣ, кромѣ матеріи и механическихъ законовъ. Въ первомъ выражается цѣльный и здоровый инстинктъ человѣческаго разума, во второмъ ограниченная односторонность отвлеченнаго пониманія. Безъ сомнѣнія, въ своемъ развитіи, первобытный инстинктъ долженъ уступить мѣсто рефлектирующей односторонности; но послѣдняя можетъ быть только переходною ступенью человѣческаго разумѣнія. Высшею цѣлью все-таки остается полнота пониманія, которая на низшей ступени существовала въ зародышѣ, а на вершинѣ развитія является уже вполнѣ сознательною и опредѣленною.

Тѣже начала даютъ намъ ключъ къ разрѣшенію изстари идущаго въ философіи спора между пантеизмомъ и деизмомъ. Пантеизмъ признаетъ Бога присущаго міру. При исключительномъ развитіи этого начала, весь міръ представляется явленіемъ Божества. Напротивъ, деизмъ, отдѣляя Бога отъ міра, понимаетъ Божество, какъ внѣшнее міру. Если сознающій себя разумъ составляетъ коренное опредѣленіе Божества, то нѣтъ сомнѣнія, что онъ долженъ существовать внѣ міра, ибо разумъ противоположенъ матеріи. Въ матеріальномъ мірѣ, гдѣ господствуютъ частныя начала, нѣтъ и не можетъ быть абсолютнаго божественнаго самосознанія. Поэтому, пониманіе Бога, какъ верховнаго Разума, необходимо ведетъ къ деизму. Но съ другой стороны, разумъ составляетъ только одно изъ опредѣленій Божества. Другія его опредѣленія, сила и духъ, связываютъ разумъ съ противоположною ему матеріею. Какъ связующія начала, они должны быть общи обоимъ. Слѣдовательно, въ этихъ опредѣленіяхъ Божество является отчасти присущимъ міру, именно, тою стороною, которая обращена къ матеріи, отчасти же внѣш-

нимъ міру, тою стороною, которая обращена къ разуму. Одностороннее развитіе этихъ опредѣленій, отрицающее самостоятельное существованіе верховнаго Разума, ведетъ къ пантеизму, натуралистическому, какъ у Спинозы, или идеалистическому, какъ у крайнихъ гегельянцевъ; совокупное же развитіе всѣхъ опредѣленій соглашаетъ различныя возрѣнія.

Изъ этого мы можемъ понять и ту пользу, которую приноситъ матеріализмъ въ развитіи человѣческой мысли. Онъ составляетъ противодѣйствіе пантеизму, поглощающему частное въ общемъ. Признаніе матеріи, какъ самобытнаго начала, влечетъ за собою признаніе самостоятельности частнаго бытія, которое подчиняется общему, но не исчезаетъ въ немъ. Только превращеніе этого начала въ исключительное, отрицающее остальныя, ведетъ къ искаженію истиннаго отношенія вещей.

Такимъ же противодѣйствіемъ пантеизму служитъ и спиритуализмъ, который, съ своей стороны, ведетъ къ признанію самостоятельнаго, чисто духовнаго міра, противоположнаго физическому. Если послѣдній мы называемъ міромъ естественнымъ, то первый будетъ міромъ сверхъестественнымъ. Это опредѣленіе вытекаетъ, какъ слѣдствіе, изъ самаго понятія о верховномъ Разумѣ, какъ абсолютномъ, внѣміровомъ началѣ, ибо абсолютныя начала бытія не могутъ быть поняты только какъ отвлеченныя категоріи, имѣющія чисто формальное значеніе. Таже логика, которая ведетъ насъ къ признанію необходимаго существованія этихъ началъ, заставляетъ насъ признать, что каждое изъ нихъ, будучи абсолютнымъ, слѣдовательно источникомъ самостоятельной формы бытія, само развиваетъ изъ себя цѣлую систему опредѣленій, слѣдующихъ тому же діалектическому закону, какъ и ихъ совокупность. Такимъ образомъ, мы въ верховномъ Разумѣ должны признать и чисто духовную творческую силу, и вытекающую изъ этой силы безконечность единичныхъ разумныхъ существъ, или монадъ, и наконецъ, идею совершенства, связывающую всю эту систему въ одно согласное цѣлое. Можно сказать, что философія Лейбница представляетъ полное развитіе этихъ опредѣленій. Въ такой односторонности, эти опредѣленія не приложимы къ извѣстному намъ міру и недоступны нашимъ внѣшнимъ чувствамъ; но

они требуются разумомъ, какъ особая, противоположная матеріи форма міроваго бытія. Это инстинктивно чувствуется и обыкновеннымъ человѣческимъ умомъ, который всегда признавалъ существованіе невидимаго міра безплотныхъ духовъ. Только ограниченный реализмъ, отвергающій все, что не доступно внѣшнимъ чувствамъ, видитъ въ этихъ вѣрованіяхъ одни предразсудки, которые должны разсѣяться передъ свѣтомъ науки. Въ предразсудкахъ невѣжды нерѣдко скрывается глубокая правда. Конечно, опытъ не въ состояніи открыть намъ что бы то ни было на счетъ этого сверхъестественнаго міра, который мы можемъ постигать только разумомъ, а не ощупать руками. А потому все наше знаніе этой области должно ограничиться общими началами и требованіями. Частныя опредѣленія лежатъ внѣ предѣловъ науки. Далѣе однако мы увидимъ, что и въ приложеніи къ опытному знанію, признаніе сверхъестественнаго міра необходимо для объясненія религіозныхъ явленій человѣческой жизни.

Если понятіе о разумѣ, отдѣльномъ отъ міра, необходимо ведетъ насъ къ представленію сверхъестественнаго, чисто духовнаго міра, противоположнаго матеріальному, то понятіе о Богѣ, присущемъ міру, необходимо приводитъ насъ къ понятію о Провидѣніи. Мы не можемъ представить себѣ присутствіе въ мірѣ Всемогущаго, Премудраго и Всеблагаго Существа, не признавая, вмѣстѣ съ тѣмъ, что оно всѣмъ управляетъ и заботится не только объ общемъ ходѣ вещей, но и о судьбѣ каждаго творенія. Въ особенности разумное существо не можетъ не признать себя предметомъ этого попеченія. Составляя ничтожнѣйшую часть мірозданія, задавленное громадностью окружающихъ его физическихъ силъ, оно находитъ опору только въ своей связи съ безконечнымъ Разумомъ, властвующимъ и надъ природою и надъ человѣкомъ. Оно не можетъ думать, что этотъ Разумъ, отъ котораго оно произошло, бросилъ его въ міръ, какъ игралище слѣпыхъ силъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ одарилъ его сознаніемъ и чувствомъ, для того только, чтобы оно видѣло все свое ничтожество и всю случайность своего положенія. Разумное существо можетъ покоряться необходимости, когда оно въ этой необходимости усматриваетъ высшее, разумное начало; но безусловно покоряться слѣпой силѣ можетъ только

слѣпая сила. Иначе самое существованіе въ человѣкѣ разума и чувства было бы глубочайшимъ противорѣчіемъ. Сознаніе существа, преданнаго на жертву всѣмъ случайностямъ, не должно идти далѣе настоящей минуты. Но какъ только мы простираемъ свой взоръ на прошедшее и на будущее, какъ только мы изъ области темныхъ силъ способны возвыситься въ свѣтлую область разумнаго сознанія, такъ мы становимся гражданами другаго, высшаго міра; мы примыкаемъ къ безконечному и въ немъ должны находить свою опору и руководство. Этого требуетъ человѣческое чувство; этого требуетъ и логика.

Какимъ же однако образомъ можетъ Провидѣніе вмѣшиваться въ дѣла міра? Вселенная управляется вѣчными и неизмѣнными законами, исходящими отъ самого Бога. Все идетъ установленнымъ разъ порядкомъ; гдѣ же тутъ мѣсто для дальнѣйшаго вмѣшательства? Не окажется ли противорѣчіе въ самомъ Верховномъ Существѣ, если оно само станетъ нарушать премудро установленные имъ законы?

Что природа управляется вѣчными и неизмѣнными законами, это, какъ мы уже видѣли, составляетъ необходимое предположеніе и опытнаго знанія и философіи. Но разница между обоими воззрѣніями заключается въ томъ, что исключительный опытъ не признаетъ ничего другаго; философія же видитъ въ мірѣ присутствіе другихъ, высшихъ силъ. Поэтому, съ точки зрѣнія чистаго реализма, всякое нарушеніе законовъ природы, всякое вмѣшательство Бога въ дѣла міра представляется не только противорѣчіемъ, но и просто невозможностью. Реализмъ видитъ въ подобныхъ мысляхъ не болѣе какъ пустой бредъ человѣческаго ума. Съ точки же зрѣнія философіи, не представляется никакого противорѣчія въ томъ, что ограниченныя силы подчиняются силѣ безконечной, и что дѣйствія первыхъ, во имя высшихъ цѣлей, могутъ нарушаться дѣйствіями послѣдней. Подобныя нарушенія могли входить въ первоначальный планъ Провидѣнія. Но признавая внутреннюю возможность непосреднаго и даже чудеснаго вмѣшательства Бога въ дѣла міра, философія не можетъ идти далѣе признанія одной возможности. Необходимости тутъ нѣтъ, ибо частное дѣйствіе не вытекаетъ необходимымъ образомъ изъ общихъ началъ.

Всемогущая сила располагаетъ не однимъ только средствомъ, а тысячами, слѣдовательно, она всегда можетъ дѣйствовать иными путями. Указаніе же дѣйствительности явленій принадлежитъ не философіи, а опыту. Между тѣмъ опытъ, даже самый полный и непредубѣжденный, никогда не можетъ удостовѣрить насъ въ дѣйствительности такого рода фактовъ. Для опыта, единственнымъ мѣриломъ знанія служитъ согласіе съ законами природы. Сколько бы ни было свидѣтелей чудеснаго явленія, мы, съ точки зрѣнія науки, никогда не можемъ быть убѣждены, что тутъ не было ошибки или самообольщенія. Всякое свидѣтельство о томъ, что̀ выходитъ изъ ряда обыкновенныхъ явленій, требуетъ опытной провѣрки, а тутъ провѣрка невозможна. Вслѣдствіе этого, чудеса выходятъ изъ предѣловъ человѣческаго знанія. Они принадлежатъ исключительно къ области вѣры.

Понятіе о Провидѣніи не исчерпывается однако чудесами, нарушающими обычный порядокъ вселенной. Если въ физическомъ мірѣ непосредственное дѣйствіе Божества должно представляться чудомъ, то существуетъ другая область, гдѣ это дѣйствіе совершенно согласно съ природою вещей. Эта область есть душа человѣка. Здѣсь нѣтъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ, которыми необходимымъ образомъ опредѣляется вся послѣдовательность душевныхъ движеній. Нося въ себѣ абсолютное начало, человѣкъ не связанъ никакимъ частнымъ побужденіемъ; онъ можетъ отрѣшиться отъ всякаго побужденія. Человѣческая душа есть поприще свободы. А вмѣстѣ съ тѣмъ, въ ней обитаетъ присущій міру Духъ, который, вслѣдствіе этого, можетъ непосредственно подвигать ее на тѣ или другія дѣйствія. Конечно, фактически мы никогда не можемъ въ этомъ удостовѣриться. Когда изъ темной глубины душевныхъ силъ внезапно возникаетъ свѣтлая мысль, изящный образъ или теплое чувство, мы не можемъ сказать, откуда они произошли: вызваны ли они частною связью съ другими представленіями или являются, какъ говорятъ въ поэзіи, высшимъ наитіемъ или вдохновеніемъ? Но мы знаемъ, что по естественнымъ законамъ человѣческой души возможно и то и другое, ибо человѣкъ представляетъ сочетаніе двухъ противоположныхъ началъ, безконечнаго и конечнаго. Если одною своею стороною душа его обращена къ природѣ и находится подъ вліяніемъ

частныхъ силъ, то другою стороною она обращена къ Богу и открыта непосредственному его дѣйствію.

Самый характеръ человѣка, который служитъ важнѣйшимъ опредѣляющимъ началомъ происходящихъ въ немъ душевныхъ движеній, зависитъ отъ обоихъ, сочетающихся въ немъ элементовъ. Человѣкъ родится съ извѣстными душевными свойствами; но откуда эти свойства? Матеріализмъ отвѣчаетъ: изъ передаваемаго по наслѣдству соединенія матеріальныхъ частицъ. Но никто никогда не въ состояніи былъ объяснить этимъ способомъ прирожденныхъ свойствъ хотя бы одного человѣка. Матеріализмъ постоянно ссылается на опытъ; но тутъ опытъ насъ совершенно покидаетъ. Добросовѣстный опытъ можетъ сказать только: не знаю, а это *не знаю* открываетъ путь всякаго рода предположеніямъ. Матеріалисты тоже пускаются въ предположенія; но въ этой области ихъ предположенія не имѣютъ за себя ни опыта, ни логики. Закономъ наслѣдственности можно объяснить только передачу однородныхъ опредѣленій. Мы дѣйствительно знаемъ, что существуютъ наслѣдственныя наклонности и можемъ даже сказать, что подобное явленіе необходимо должно встрѣчаться вслѣдствіе наслѣдственной передачи физическаго организма и того постояннаго взаимнодѣйствія, которое существуетъ между душою и тѣломъ. Но мы знаемъ также, что это—далеко не общій законъ, и что во всякомъ случаѣ этимъ не объясняется то неисчерпаемое своеобразіе, которое представляетъ каждая человѣческая личность. Еще менѣе можно изъ соединенія матеріальныхъ частицъ произвести то абсолютное начало, которое лежитъ въ душѣ человѣка. Сочетаніе безконечнаго съ конечнымъ въ единичномъ существѣ можетъ быть объяснено единственно дѣйствіемъ присущаго міру безконечнаго начала, именно, абсолютнаго Духа, который служитъ высшею связью міровыхъ противоположностей. Поэтому и прирожденныя свойства человѣка, которыми въ значительной степени опредѣляется вся будущая его судьба, зависятъ отъ этого Духа. Въ области знанія, также какъ и въ области вѣры, мы не можемъ сказать ничего другаго, какъ то, что отъ воли Божіей зависитъ, какую душу онъ посылаетъ въ міръ.

Такимъ образомъ, человѣческая душа, по самой своей природѣ, открыта для непосредственнаго дѣйствія Божества,

и этого совершенно достаточно для осуществленія идеи Провидѣнія, ибо судьба человѣка гораздо болѣе зависитъ отъ человѣческихъ дѣйствій, нежели отъ вліянія физическихъ силъ. Случайная встрѣча или случайный поступокъ нерѣдко избавляетъ насъ отъ бѣды. И тутъ опытъ не даетъ намъ никакихъ указаній; пути Провидѣнія остаются отъ насъ скрыты. Жизненный опытъ научаетъ насъ одному, а именно, что человѣческія предположенія весьма не надежны, что мы подвержены безчисленнымъ случайностямъ, отъ которыхъ мы не въ состояніи себя огородить, и что нерѣдко изъ того, что мы считаемъ для себя добромъ, на дѣлѣ выходитъ зло, и наоборотъ, изъ того, что кажется намъ зломъ, выходитъ добро. Этотъ жизненный опытъ достаточенъ для убѣжденія насъ въ безсиліи человѣка, и эта мысль могла бы довести насъ до полнаго отчаянія, еслибы философія, вмѣстѣ съ религіею, не вселяла въ насъ твердую увѣренность, что судьба наша управляется не слѣпымъ случаемъ, а высшею, разумною Силою, которая дѣйствуетъ невидимыми для насъ путями. То, что скрыто отъ чувственнаго взора, то открывается сознающему себя разуму.

Идея Провидѣнія приводитъ насъ къ разсмотрѣнію отношеній Бога къ человѣку, не только въ познаніи, но и въ дѣятельности. Тутъ возникаетъ вопросъ о человѣческой свободѣ, а съ тѣмъ вмѣстѣ открывается новый, нравственный міръ.

ГЛАВА IX.

НРАВСТВЕННЫЙ МІРЪ.

Абсолютныя начала, которыя проявляются въ человѣческомъ познаніи, руководятъ и практическою дѣятельностью человѣка. Въ этомъ состоитъ основаніе нравственности.

Человѣкъ, въ своей практической дѣятельности, движется побужденіями двоякаго рода. Съ одной стороны, какъ чувственное существо, онъ ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія. Стремленіе къ счастію составляетъ высшую цѣль его жизни. Съ другой стороны, какъ существо нравственное, онъ различаетъ добро и зло; онъ руководится понятіемъ объ обязанности, которой онъ подчиняетъ свои личныя влеченія. Высшимъ, рѣшающимъ началомъ является здѣсь не стремленіе къ удовольствію, а совѣсть, которая верховнымъ закономъ человѣческой жизни полагаетъ дѣятельность не для себя, а для другихъ. Таковы факты, признанные всѣми. Какъ же объясняются они философіею?

Это объясненіе не дается натурализмомъ, который не разрѣшаетъ, а устраняетъ нравственный вопросъ. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго натурализма, признающаго однѣ производящія причины, все по необходимымъ законамъ проистекаетъ изъ единаго верховнаго бытія. Слѣдовательно, все необходимо, и все хорошо. При такомъ взглядѣ, понятія о добрѣ и злѣ представляются не болѣе какъ предразсудками, или способами пониманія ограниченнаго ума, который, не возвышаясь къ созерцанію цѣлаго, считаетъ себя центромъ вселенной и все обсуждаетъ съ точки зрѣнія личнаго своего удовлетворенія. Такъ смотритъ на этотъ вопросъ высшій представитель натурализма новаго времени, Спиноза[1]). Лѣкарство противъ этихъ предразсудковъ онъ ви-

---

[1]) См. Ethices, Pars prima, Appendix: «hoc igitur unum (i. e. Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem ut ipsum coleret), prius considerabo,

дитъ въ отрѣшеніи мысли отъ частныхъ предметовъ и въ возвышеніи ея къ Богу, источнику всего сущаго. Тогда все представляется подъ образомъ вѣчности, и всѣ частныя точки зрѣнія исчезаютъ въ созерцаніи цѣлаго.

Это воззрѣніе само себѣ противорѣчитъ тѣмъ, что отрицая всякія цѣли и признавая однѣ производящія причины, оно все таки полагаетъ человѣку цѣль,—возвышаться мыслью отъ частнаго къ общему, отъ созерцанія міра къ созерцанію Бога. Если все проистекаетъ отъ Бога по необходимымъ законамъ, если все на своемъ мѣстѣ, если, наконецъ, всякое дѣйствіе понимается, какъ дѣйствіе самого Божества, то подобная задача немыслима. Она предполагаетъ, что человѣкъ собственными силами можетъ перейти отъ низшей ступени къ высшей, а то и другое, по смыслу системы, невозможно, первое, потому что дѣйствуетъ не человѣкъ, а Богъ, второе, потому что, по теоріи Спинозы, совершеннѣйшее есть начальное, ближайшее къ Богу, по мѣрѣ же отдаленія слѣдствій отъ первой причины, все становится менѣе совершеннымъ. А такъ какъ Богъ дѣйствуетъ, начиная отъ себя, то очевидно, что естественное движеніе вещей идетъ отъ совершеннаго къ несовершенному, а никакъ не обратно[1]). Слѣдовательно, когда Спиноза полагаетъ цѣлью человѣка совершенствованіе ума и возвышеніе къ Богу, онъ уничтожаетъ основанія собственной системы. Оказывается все таки необходимымъ допустить обратный ходъ, отъ несовершеннаго къ совершенному, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать человѣка самостоятельнымъ источникомъ дѣятельности. Какъ же скоро мы это допускаемъ, такъ является потребность въ нравственномъ мѣрилѣ, которое не дается намъ натурализмомъ. Отсюда необходимость перейти къ другимъ воззрѣніямъ. Нравственный вопросъ не можетъ быть устраненъ. Онъ возникаетъ самъ собою, изъ глубочайшихъ основъ человѣческой души, а потому разрѣшеніе его требуется отъ всякой теоріи, которая ставитъ себѣ задачею объясненіе міровыхъ явленій.

---

quaerendo scilicet primo causam, cur plerique hoc in prœjudicio acquiescant et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum, deinde ejusdem falsitatem ostendam, et tandem, quomodo ex hoc orta sint prœjudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate, et de aliis hujus generis».

[1]) Тамъ же.

Низшій способъ объясненія дается матеріализмомъ. Слѣдуя общей, принятой имъ методѣ построенія общаго изъ частнаго, матеріализмъ выводитъ нравственность изъ эгоизма. Но здѣсь оказываются такія же несообразности, какъ и при выводѣ разума изъ матеріи. Невозможно выводить нравственность изъ того, что̀ прямо ей противоположно, что̀ составляетъ ея отрицаніе. По этой теоріи, въ человѣкѣ нѣтъ и не можетъ быть другаго побужденія, кромѣ эгоизма. Если мы дѣлаемъ добро другимъ, то это происходитъ единственно для собственной нашей выгоды, въ виду той пользы, которая можетъ произойти отсюда для насъ самихъ, въ силу взаимности. Добродѣтель ничто иное какъ вѣрный расчетъ. Такъ разсуждали французскіе матеріалисты XVIII-го вѣка. Но въ доказательство своей темы они приводили только общія фразы о пользѣ взаимныхъ услугъ, и не хотѣли видѣть, что въ человѣческой жизни расчетъ добродѣтели бываетъ весьма часто невѣренъ. Жертвуя своимъ добромъ для другаго, человѣкъ несомнѣнно лишаетъ себя нѣкоторыхъ удовольствій, но пріобрѣтетъ ли онъ что нибудь въ замѣнъ, это остается весьма проблематическимъ. Когда онъ, напримѣръ, подаетъ милостыню нищему, можно сказать, что шансы на полученіе услуги со стороны послѣдняго такъ ничтожны, что онѣ равняются почти нулю. Слѣдовательно, благотворительность будетъ весьма плохимъ расчетомъ, а потому, на основаніи вышеозначеннаго опредѣленія, она должна быть признана отрицаніемъ добродѣтели, порокомъ. Если же возразятъ, что посторонніе люди, видя наши благотворительныя наклонности, будутъ расположены оказывать намъ услуги, то добродѣтель будетъ состоять не въ томъ, чтобы дѣлать добро, а въ томъ, чтобы дѣлать его на показъ. Но и тутъ расчетъ часто будетъ плохой. Вѣрный расчетъ требуетъ, чтобы мы оказывали услуги только тѣмъ, отъ кого мы можемъ ожидать взаимности, пренебрегая остальными. Это одно можетъ и въ глазахъ другихъ установить нашу репутацію добродѣтельныхъ, то есть, расчетливыхъ людей. Наоборотъ, въ силу того же правила, мы должны воздерживаться отъ зла единственно тамъ, гдѣ мы можемъ отъ этого пострадать. Если же нанесеніемъ вреда другому мы имѣемъ въ виду получить значительныя выгоды, при весьма малой вѣроятности подвергнуться за то наказанію,

мы, какъ добродѣтельные люди, изыскивающіе средства для своего удовольствія, непремѣнно обязаны поступить такимъ образомъ. Преступленіе въ этой системѣ, какъ говорили уже Стоики, возражая Епикурейцамъ, состоитъ не въ томъ, чтобы красть, а въ томъ, чтобы попасться въ воровствѣ.

Ежедневный опытъ показываетъ намъ, что вѣрнѣйшее средство получить чужія услуги заключается въ пріобрѣтеніи жизненныхъ благъ, преимущественно денегъ и общественнаго положенія. Слѣдовательно, по этой теоріи, высшая добродѣтель человѣка будетъ состоять въ стремленіи къ этимъ благамъ. И чѣмъ развращеннѣе общество, тѣмъ менѣе можно расчитывать на что либо другое. Въ средѣ, гдѣ господствуетъ эгоизмъ, то, что мы съ нравственной точки зрѣнія называемъ добродѣтелью, будетъ самымъ плохимъ расчетомъ, слѣдовательно величайшимъ порокомъ. Если же мы не станемъ гоняться ни за людскими услугами, ни за внѣшними удовольствіями, но, вмѣстѣ съ Епикуромъ, будемъ полагать высшее счастіе человѣка въ безмятежности духа, то мы должны будемъ признать, что высшее удовольствіе состоитъ въ воздержаніи отъ удовольствій. Тутъ обнаружится противорѣчіе въ самомъ понятіи удовольствія. Окажется, что различныя удовольствія противорѣчатъ другъ другу, и что чѣмъ болѣе мы ихъ получаемъ, тѣмъ менѣе мы ихъ имѣемъ. А такъ какъ положительное примиреніе ихъ невозможно, то мы приходимъ наконецъ къ чисто отрицательному началу, которое ничего въ себѣ не содержитъ, а потому способно породить одну лишь пустоту. Безмятежность духа тогда только можетъ быть источникомъ удовольствія, когда душа наполняется безмятежнымъ содержаніемъ. Но это содержаніе не дается намъ внѣшними благами; слѣдовательно мы должны получить его изъ другаго источника. Созерцаніе же мятежнаго міра, при полномъ отъ него отчужденіи, можетъ породить только внутреннее противорѣчіе, а не успокоеніе.

Такимъ образомъ, вся эта система представляетъ рядъ внутреннихъ несообразностей. Коренная несостоятельность матеріализма нигдѣ не обнаруживается такъ ясно, какъ въ объясненіи нравственныхъ вопросовъ.

Не многимъ выше, а по логической послѣдовательности даже гораздо ниже теоріи эгоизма стоитъ утилитаризмъ. Въ

сущности, утилитаризмъ ничто иное какъ скептическое воззрѣніе, которое, за недостаткомъ теоретическаго основанія, прибѣгаетъ къ опытному началу пользы. Но такъ какъ подъ словомъ польза можно разумѣть все, что угодно, то обыкновенно подъ утилитаризмомъ скрывается только совершенная неясность понятій. Отъ теоріи эгоизма это воззрѣніе отличается тѣмъ, что польза можетъ быть понята и какъ личная и какъ общая. Это и даетъ утилитаристамъ возможность отвергнуть возмущающее чувство и логику начало эгоизма, замѣнивъ его формулою: наибольшее счастіе наибольшаго количества людей. Въ такомъ именно видѣ является утилитаризмъ у новѣйшихъ его представителей, Бентама и Милля. Но если мы станемъ искать основаній для подобнаго взгляда, то мы не найдемъ ничего, кромѣ происходящей отъ неясности мысли подтасовки понятій. Изобрѣтатель этой формулы, Бентамъ, прямо беретъ за исходную точку дознанное опытомъ положеніе, что человѣкъ ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія. Не утруждая себя никакими доказательствами, онъ признаетъ это начало единственнымъ источникомъ человѣческой дѣятельности. Но отсюда, очевидно, ничего нельзя вывести, кромѣ теоріи эгоизма. Человѣкъ, по закону своей природы, стремится къ личному удовольствію; въ силу чего же онъ будетъ заботиться о чужомъ? Во имя какихъ началъ, вмѣсто личнаго счастія, цѣлью человѣческой дѣятельности ставится общее счастіе? Если скажутъ, что это—цѣль не для отдѣльнаго человѣка, а для общества, то мы отвѣтимъ, что общество состоитъ изъ лицъ, и если каждое изъ нихъ ставитъ себѣ цѣлью только личное свое счастіе, то общее счастіе не будетъ цѣлью ни для кого. Самая формула утилитаристовъ показываетъ, что тутъ общаго нѣтъ ничего: общее счастіе берется только какъ извѣстная сумма частныхъ удовольствій. Но во имя чего можетъ кто бы то ни было поставить себѣ цѣлью неизвѣстную ему сумму удовольствій для неизвѣстной ему суммы людей? Если единственная цѣль человѣка заключается въ личномъ удовольствіи, то очевидно, что чужое счастіе будетъ служить ему только средствомъ, а не цѣлью: онъ будетъ содѣйствовать чужому благу на столько, на сколько отъ этого зависитъ его собственное счастіе. Съ этими началами мы отъ теоріи эгоизма не уйдемъ ни на шагъ.

Потому Бентамъ, когда онъ послѣдователенъ съ самимъ собою, прямо ссылается на эгоизмъ и на немъ строитъ свои выводы. Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же выставлять формулу, которая вовсе не вяжется съ этимъ основаніемъ? Всѣ филантропическія стремленія являются здѣсь не болѣе какъ прикрасою, которая затемняетъ истинное существо дѣла [1]).

На такихъ же противорѣчащихъ началахъ строитъ утилитарную теорію и Милль. Онъ настаиваетъ на томъ, что мѣриломъ добра въ человѣческихъ дѣйствіяхъ должно считаться не собственное счастіе дѣятеля, а величайшая сумма счастія вообще, хотя бы отъ такого поведенія не происходило никакого счастія для самого лица [2]). Но когда ставится вопросъ о доказательствахъ, на которыя опирается это ученіе, то Милль говоритъ: „невозможно представить инаго основанія, почему общее счастіе желательно, кромѣ того, что каждое лице желаетъ своего собственнаго счастія, на сколько оно считаетъ это достижимымъ. Но такъ какъ это—фактъ, то мы имѣемъ здѣсь не только единственное возможное въ данномъ случаѣ, но и вообще единственное, какого можно требовать, доказательство, что счастіе есть добро; что счастіе каждаго лица есть добро для этого лица, и что, слѣдовательно, общее счастіе есть добро для совокупности всѣхъ лицъ“ [3]). И такъ, изъ того факта, что каждый имѣетъ въ виду собственное свое счастіе, слѣдуетъ, что онъ долженъ имѣть въ виду не свое, а чужое. Мы находимъ здѣсь туже самую логику, которой многочисленные примѣры мы уже видѣли выше. Если мы отправимся отъ факта, что каждый ищетъ своего счастія, мы очевидно не получимъ инаго мѣрила для человѣческой дѣятельности, кромѣ личнаго счастія. Для того чтобы выдти изъ этого круга, надобно доказать, что человѣкъ можетъ и долженъ имѣть въ виду не личныя, а общія цѣли. Но какъ же это доказать, когда мы не допускаемъ, что у него могутъ быть иныя цѣли, кромѣ личнаго удовольствія?

Этого мало. Если мы вообще сумму счастія поставимъ

---

[1]) Подробный разборъ теоріи Бентама см. въ моей *Исторіи политическихъ ученій, часть 3-я.*

[2]) Utilitarianism, ch. II, стр. 16 (4-е изд. 1871).

[3]) Тамъ же, гл. IV стр. 53.

мѣриломъ человѣческихъ дѣйствій, то надобно опредѣлить: въ чемъ состоитъ счастіе? Если въ немъ заключаются всѣ возможныя удовольствія, то мы должны будемъ назвать добродѣтельнымъ человѣкомъ того, кто угощаетъ другихъ хорошими обѣдами. Публичная женщина будетъ самая добродѣтельная изъ всѣхъ, ибо она наибольшему количеству людей доставляетъ удовольствіе. Противъ такого воззрѣнія, низводящаго человѣка на степень животнаго, Милль возражаетъ, что удовольствія бываютъ разныя, матеріальныя и духовныя. При сравненіи ихъ, компетентными судьями могутъ быть единственно тѣ, которые знаютъ тѣ и другія, а эти люди, по крайней мѣрѣ въ большинствѣ, утверждаютъ, что духовныя удовольствія выше матеріальныхъ. Слѣдовательно, первыя должны быть главнымъ предметомъ человѣческихъ стремленій [1]).

Этотъ доводъ Милль не изобрѣлъ самъ; онъ заимствовалъ его у моралистовъ шотландской школы. Но двойной авторитетъ не придаетъ ему болѣе силы. Повидимому, это доказательство опирается на опытъ; но въ опытѣ намѣренно устраняются всѣ противорѣчащіе факты, а берутся единственно тѣ, которые подходятъ подъ предвзятую мысль. Самая же мысль основана на явномъ софизмѣ. Корень этого софизма лежитъ въ томъ двойственномъ смыслѣ, который придается слову *знать*. Оно не означаетъ здѣсь знакомства съ предметами, возбуждающими удовольствіе, ибо нельзя сказать, чтобы люди предпочитающіе матеріальныя удовольствія духовнымъ, были бы незнакомы, напримѣръ, съ семейною жизнью или съ отечествомъ. Знать, какъ можно видѣть и изъ объясненій самого Милля, означаетъ здѣсь ощущеніе извѣстнаго удовольствія, и притомъ не въ слабой только степени, а въ высшей противъ удовольствій другаго рода, ибо иначе было бы дано предпочтеніе послѣднимъ. Слѣдовательно, когда говорятъ, что люди, знающіе удовольствія обоего рода, предпочитаютъ духовныя, то это означаетъ только, что тѣ, которымъ духовныя удовольствія доставляютъ больше наслажденія, нежели матеріальныя, предпочитаютъ первыя. Въ этомъ, конечно, нельзя сомнѣваться, ибо

[1]) Utilitarianism, ch. II, стр. 12—16.

это чистая тавтологія. Но какой же можно вывести отсюда общій законъ? Развѣ тоже самое разсужденіе не прилагается въ совершенно одинакой степени къ людямъ предпочитающимъ матеріальныя удовольствія? На какомъ же основаніи примемъ мы мнѣніе первыхъ, а не послѣднихъ? Ясно, что на этой почвѣ нѣтъ никакой точки опоры для сравненія. Удовольствіе есть чисто личное чувство, о которомъ каждый судитъ по своему. Если мы величину или качество удовольствія признаемъ единственнымъ мѣриломъ человѣческой дѣятельности, то мы, на основаніи опыта, можемъ сказать только, что тутъ все зависитъ отъ личнаго вкуса. Одни предпочитаютъ одно, другіе другое, а такъ какъ личное удовольствіе составляетъ для человѣка единственный законъ, то очевидно, что каждый долженъ слѣдовать только личнымъ своимъ влеченіямъ. Требовать же, чтобы человѣку нравилось то, что̀ ему не нравится, нелѣпо. О вкусахъ спорить нельзя.

Самый признаваемый утилитаристами фактъ, что люди нерѣдко предпочитаютъ чужое удовольствіе своему собственному, уничтожаетъ всю ихъ теорію, ибо этимъ явно доказывается, что личное удовольствіе не составляетъ единственной цѣли человѣческой дѣятельности. Говорятъ, что и тутъ человѣкъ находитъ личное свое удовольствіе, которое и служитъ ему побужденіемъ къ дѣйствію. Но если онъ чужое удовольствіе предпочитаетъ своему, то это означаетъ, что послѣднее не служитъ ему цѣлью, или побужденіемъ. Когда нравственный человѣкъ дѣйствуетъ по обязанности или изъ любви къ человѣчеству, онъ вовсе не имѣетъ въ виду то удовольствіе, которое онъ отъ этого получитъ. Еслибы онъ поставилъ себѣ цѣлью свое собственное удовольствіе, то нравственный поступокъ, въ его глазахъ, тѣмъ самымъ пересталъ бы быть нравственнымъ, а съ этимъ вмѣстѣ исчезло бы и самое проистекающее изъ него удовольствіе. Нравственное удовольствіе существуетъ только тамъ, гдѣ оно является не цѣлью, а послѣдствіемъ дѣйствія. Какъ же скоро оно становится цѣлью, оно тѣмъ самымъ уничтожается. Поэтому нѣтъ никакой возможности свести къ эгоистическому исканію удовольствія это высшее удовлетвореніе, которое человѣкъ получаетъ отъ безкорыстной дѣятельности на чужую пользу или отъ сознанія исполненной обязанности. Это

ощущаемое имъ удовлетвореніе служитъ явнымъ доказательствомъ, что у человѣка, кромѣ стремленія къ удовольствію, есть и другія, высшія побужденія. Человѣкъ удовлетворяется здѣсь именно тѣмъ, что онъ дѣйствуетъ не изъ себялюбивыхъ цѣлей, а безкорыстно. Это и поднимаетъ его въ собственныхъ глазахъ.

Такимъ образомъ, попытка вывести стремленіе къ общей пользѣ изъ исканія личнаго удовольствія основана на полнѣйшей путаницѣ понятій. Утилитаризмъ ничто иное какъ замаскированная теорія эгоизма, которая, съ помощью неясности выраженій, старается превратить личное начало въ общее, но черезъ это впадаетъ только въ еще большія противорѣчія. Какъ скоро мы къ этому воззрѣнію прилагаемъ логическій анализъ, такъ оказывается, что въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ логическаго фокуса, большею частію безсознательно производимаго послѣдователями этого ученія. Не рѣшаясь отвергнуть нравственныя требованія человѣка, они хотятъ сочетать ихъ съ ложною точкою исхода, а это невозможно сдѣлать иначе, какъ посредствомъ фокуса. Неразлучныя съ этимъ взглядомъ противорѣчія побудили замѣчательнѣйшаго представителя утилитаризма новаго времени, Юма, признать, кромѣ начала пользы, еще особое нравственное чувство, которое служитъ источникомъ всѣхъ нравственныхъ дѣйствій и мѣриломъ нравственныхъ сужденій человѣка. Но это значитъ прямо отказаться отъ утилитаризма, признавши его недостаточнымъ для объясненія явленій. Черезъ это, мы отъ утилитарной теоріи переходимъ къ теоріи нравственнаго чувства, развитой преимущественно шотландскими моралистами.

Это воззрѣніе также отправляется отъ опыта. Внимательный разборъ фактовъ убѣждаетъ насъ, что побужденія человѣка не ограничиваются эгоистическимъ стремленіемъ къ личному удовольствію. У него есть безкорыстное сочувствіе къ ближнимъ, желаніе дѣлать добро другимъ. А такъ какъ это стремленіе не можетъ быть сведено къ эгоизму, то надобно признать въ человѣкѣ особаго рода чувство, которое мы называемъ нравственнымъ. Ибо, съ точки зрѣнія сенсуалистической школы, къ которой принадлежатъ упомянутые моралисты, въ человѣкѣ не можетъ быть инаго побужденія, кромѣ чувства. Разумъ же есть не болѣе какъ спо-

собность представлять то, что дается внѣшними или внутренними впечатлѣніями.

Такова теорія. Существованіе въ человѣкѣ особыхъ нравственныхъ побужденій, отличныхъ отъ эгоизма, несомнѣнно; но вопросъ заключается въ томъ: гдѣ ихъ источникъ? чѣмъ они объясняются? Если они проистекаютъ изъ особаго чувства, стоящаго на ряду съ эгоизмомъ, то на какомъ основаніи поставимъ мы первое выше втораго? почему мы одно называемъ добромъ, а другое зломъ? Еслибы всѣ люди въ своихъ поступкахъ давали всегда перевѣсъ нравственнымъ побужденіямъ передъ эгоистическими, то и тогда мы могли бы только сказать, что такова преобладающая наклонность въ человѣкѣ; назвать же эту наклонность добромъ, а эгоизмъ зломъ, мы все таки были бы не въ правѣ. Но дѣйствительность представляетъ намъ обратное явленіе. Тѣже моралисты обыкновенно утверждаютъ, что въ человѣкѣ преобладаетъ эгоизмъ. Это признаетъ и религія, которая объясняетъ это явленіе первороднымъ грѣхомъ. Для противодѣйствія этимъ естественнымъ наклонностямъ человѣка, государство установляетъ награды и наказанія; религія, съ своей стороны, указываетъ на воздаяніе въ будущей жизни. Стало быть, сослаться просто на фактъ мы не можемъ; надобно объяснить, на какомъ основаніи мы дѣлаемъ извѣстную оцѣнку фактовъ? почему мы преобладающее стремленіе называемъ зломъ, а болѣе рѣдкое добромъ?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, шотландскіе моралисты говорятъ, что съ каждымъ чувствомъ соединяется въ человѣкѣ способность обсужденія этого чувства. Дѣйствуя нравственно, человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ носитъ въ себѣ увѣренность, что такого рода дѣйствіе должно быть поставлено выше всѣхъ другихъ. Черезъ это, чувство, которое составляетъ непосредственное выраженіе природы человѣка, раздвояется внутри себя и превращается въ рефлексію. Оно должно возвыситься надъ самимъ собою, чтобы произнести надъ собою приговоръ. Очевидно однако, что въ этомъ приговорѣ будетъ только то, что дается самимъ чувствомъ, ибо это—другая форма тогоже самаго содержанія. Человѣкъ, дѣйствующій подъ вліяніемъ нравственнаго побужденія, будетъ считать свой поступокъ хорошимъ; но тоже самое будетъ дѣлать и эгоистъ. Для того чтобы произнести сужденіе, про-

тиворѣчащее чувству, необходимо, чтобы это сужденіе проистекало изъ другаго источника.

Въ виду этого затрудненія, послѣдователи теоріи нравственнаго чувства прибѣгаютъ къ другому толкованію. Они понимаютъ, что для того чтобы судить о чувствѣ, необходимо отъ него отрѣшиться, а потому они требуютъ, чтобы человѣкъ, при обсужденіи своихъ поступковъ, становился на точку зрѣнія безпристрастнаго зрителя. Такова теорія Адама Смита. Но что такое безпристрастный зритель? Это—человѣкъ, не поддающійся увлеченіямъ чувства. Требовать, чтобы человѣкъ становился на эту точку зрѣнія, значитъ прямо признать, что сужденіе опредѣляется не чувствомъ, а другимъ началомъ, отрѣшеннымъ отъ чувства и возвышающимся надъ нимъ, какъ общее надъ частнымъ. Это начало и есть разумъ, который одинъ можетъ быть судьею чувствъ, потому что онъ одинъ, стоя отъ нихъ въ сторонѣ, способенъ ихъ сравнивать и опредѣлять имъ цѣну. Если нравственный приговоръ нерѣдко является выраженіемъ инстинктивнаго чувства, то это происходитъ единственно оттого, что это чувство уже проникнуто разумомъ, который, не оставаясь на степени отвлеченнаго сужденія, охватываетъ всю душу человѣка. Это и есть то, что мы называемъ *совѣстью*. Какъ и всѣ явленія разума, она представляется намъ сначала въ формѣ темнаго инстинкта; но когда мы разбираемъ то, что въ ней заключается, мы видимъ, что она руководствуется чисто разумными опредѣленіями. Человѣкъ, слѣдующій внушеніямъ совѣсти, признаетъ нравственныя побужденія для себя *закономъ*, а въ своемъ поступкѣ видитъ не простое естественное влеченіе, а исполненіе *обязанности*. Эти основныя для нравственности опредѣленія совершенно выходятъ изъ области чувства; слѣдовательно, сужденіе произносится тутъ разумомъ, который одинъ имѣетъ способность произносить сужденія.

Чѣмъ же руководится разумъ въ оцѣнкѣ подлежащихъ его сужденію влеченій и чувствъ? Почему онъ одни ставитъ выше, а другія ниже? Откуда эта іерархія?

На низшей своей ступени, какъ чисто страдательное начало, разумъ можетъ ограничиться выборомъ между различными побужденіями. Ибо человѣческія влеченія противорѣчатъ другъ другу. Отдаваясь одному, человѣкъ можетъ не

только помѣшать дѣйствію другихъ, но и причинить себѣ страданія. Нужно высшее, господствующее надъ влеченіями начало, чтобы уравновѣсить ихъ, сдерживая одно другимъ, и такимъ образомъ достигнуть наибольшей суммы удовольствій, какая возможна при данныхъ обстоятельствахъ. Эта роль судьи принадлежитъ разуму; но принимая ее на себя, онъ становится въ служебное положеніе. Ему принадлежитъ только выборъ средствъ; цѣлью же все таки остается удовольствіе, окончательная оцѣнка котораго зависитъ отъ личнаго вкуса. Мы возвращаемся къ отвергнутой уже прежде теоріи эгоизма.

Совсѣмъ другое имѣетъ мѣсто, когда разуму предоставляется оцѣнка не однихъ только средствъ къ достиженію удовольствія, но и самыхъ удовольствій, то есть, рѣшеніе вопроса, которое изъ нихъ хорошо и которое дурно. Для этого требуется высшее мѣрило, которое не можетъ уже заключаться въ самихъ удовольствіяхъ, но съ которымъ послѣднія должны сообразоваться. Гдѣ же найти это мѣрило?

Утилитаризмъ находитъ его въ томъ, что цѣлью ставится не личная польза, а общая. Но такъ какъ общая польза заключается для него только въ суммѣ личныхъ удовольствій, то и здѣсь мы остаемся на первоначальной точкѣ отправленія, отъ которой мы не уйдемъ ни на шагъ, пока мы придерживаемся опытныхъ началъ. Исходную точку для опыта составляетъ частное явленіе; оно служитъ для него высшимъ мѣриломъ всякаго познанія и всякой дѣятельности. Слѣдовательно, идя этимъ путемъ, мы всегда неизбѣжно должны ставить общее въ зависимость отъ частнаго, а это есть отрицаніе нравственности, которая состоитъ именно въ подчиненіи частнаго общему. Когда утилитаристы признаютъ, что цѣлью человѣческой дѣятельности должна быть общая польза, а не личная, они становятся на нравственную точку зрѣнія; но это положеніе не только не вытекаетъ изъ принятыхъ ими основаній, но составляетъ прямое ихъ отрицаніе. Если цѣлью человѣческой дѣятельности должно быть общее начало, а не личное, то удовольствіе не можетъ быть цѣлью человѣка, ибо оно имѣетъ чисто личный характеръ. Общее есть то, что связываетъ лица. Сознаніе этой связи составляетъ единственное, что̀ можетъ побудить человѣка пожертвовать личнымъ своимъ удовольствіемъ чужому. Это со-

знаніе связи, или закона, и есть высшее мѣрило для оцѣнки удовольствій. Мы признаемъ нравственными тѣ удовольствія, которыя согласны съ общимъ закономъ, а безнравственными тѣ, которыя ему противорѣчатъ.

Очевидно, что съ этимъ началомъ мы становимся на совершенно другую почву, нежели прежде. Мы не ищемъ уже объясненія общаго въ частномъ, а признаемъ господство общаго начала надъ частнымъ и требуемъ подчиненія послѣдняго первому. Ясно, что мы не можемъ извлечь этого начала изъ опыта; чтобы получить его, мы должны возвыситься надъ опытомъ, отыскать сверхъопытную норму, которая могла бы служить намъ мѣриломъ для оцѣнки всякаго явленія. Мы не изслѣдуемъ то, что̀ есть, а ищемъ того, что̀ должно быть. Это мѣрило существовало бы для насъ, даже еслибы опытъ не представлялъ намъ ни единаго подходящаго подъ него явленія.

Откуда же беретъ разумъ это мѣрило? Единственно изъ самого себя. Разумъ, въ существѣ своемъ, есть общее начало, чистое сознаніе закона. Подчиненіе частнаго общему составляетъ для него необходимое требованіе, выраженіе внутренняго его естества. Слѣдовательно, когда разумъ ставитъ сознаніе общаго закона выше всякихъ частныхъ стремленій, онъ въ этой оцѣнкѣ выражаетъ только собственную свою сущность; онъ признаетъ себя верховнымъ мѣриломъ опыта, господствующимъ началомъ въ жизни человѣка, какъ разумнаго существа. И это сознаніе имѣетъ силу для всѣхъ разумныхъ существъ, ибо во всѣхъ разумъ является опредѣляющимъ началомъ ихъ познанія и дѣятельности.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ тому, что̀ Кантъ называлъ *категорическимъ императивомъ* практическаго разума, къ верховному нравственному закону, истекающему изъ существа самого разума. Какъ и всѣ опредѣленія чистаго разума, этотъ законъ имѣетъ характеръ формальный. Онъ не говоритъ, что̀ именно человѣкъ долженъ дѣлать; содержаніе дѣятельности дается жизнью, слѣдовательно зависитъ отъ опытныхъ данныхъ. Но высшимъ мѣриломъ всякаго опыта онъ ставитъ подчиненіе частныхъ стремленій сознанію общаго закона. Это подчиненіе называется *обязанностью*. Въ этомъ сознаніи заключается *достоинство* человѣка, какъ разумнаго существа. Этимъ человѣкъ выдѣляется изъ чувствен-

наго міра и становится носителемъ высшаго, господствующаго надъ нимъ начала. Вслѣдствіе этого сознанія, онъ въ себѣ самомъ видитъ не простое только явленіе стоящее въ ряду другихъ явленій; онъ признаетъ себя мѣриломъ всѣхъ явленій. И въ этомъ онъ находитъ высшее свое удовлетвореніе, удовлетвореніе, которое никакъ не можетъ быть подведено подъ понятіе объ удовольствіи, ибо оно дается только подчиненіемъ удовольствія высшему началу. Удовольствіе всегда остается дѣломъ личнаго вкуса. Невозможно требовать отъ человѣка, чтобы ему нравилось то, что ему не нравится. Здѣсь же, нравственный законъ непремѣнно требуетъ, чтобы человѣкъ удовлетворялся этимъ, а не другимъ; если онъ этимъ не удовлетворяется, законъ объявляетъ его безнравственнымъ и требуетъ исправленія. И это требованіе—абсолютное. Разумъ, какъ мы видѣли, есть сознаніе абсолютныхъ законовъ, а потому и этотъ высшій законъ своей дѣятельности онъ признаетъ абсолютнымъ, имѣющимъ силу всегда и вездѣ. Всякое отъ него отступленіе роняетъ достоинство человѣка и лишаетъ его того высшаго удовлетворенія, которое слѣдуетъ за исполненіемъ закона. Въ немъ водворяется внутренній раздоръ, который называется угрызеніями совѣсти.

Мы имѣемъ здѣсь цѣлую цѣпь опредѣленій, тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ и вытекающихъ изъ одного источника, изъ чистаго самосознанія разума, который свой собственный законъ ставитъ абсолютнымъ мѣриломъ всей дѣятельности разумныхъ существъ. Только этими началами объясняется фактическое существованіе нравственности въ человѣкѣ. Всякое другое объясненіе разрушается собственнымъ, внутреннимъ противорѣчіемъ. И эти начала не ограничиваются жизнью отдѣльнаго существа; изъ нихъ возникаетъ цѣлый міръ нравственныхъ отношеній. Не смотря на свой формальный характеръ, нравственный законъ имѣетъ свое отвлеченно-общее содержаніе, вытекающее изъ самой его формы. Это содержаніе дается намъ понятіемъ о законѣ, какъ связи разумныхъ существъ. Отсюда вытекаютъ необходимыя отношенія разумныхъ существъ между собою. Каждое изъ нихъ, какъ носитель абсолютнаго начала, имѣетъ абсолютное достоинство; слѣдовательно, оно всегда должно быть цѣлью, а никогда не можетъ быть унижено на степень простаго средства. Отсюда, отрицательно, требованіе *уваженія* къ лич-

ности каждаго, а положительно, требованіе живаго сознанія связи и истекающей отсюда дѣятельности на пользу другихъ, то есть, требованіе *любви* къ ближнимъ. Что̀ именно человѣкъ долженъ дѣлать въ силу этихъ побужденій, нравственный законъ не опредѣляетъ. Онъ ограничивается формальными предписаніями: „не дѣлай другимъ того, чего ты не желаешь, чтобы они тебѣ дѣлали“, и „дѣлай другимъ то, что ты желаешь, чтобы они тебѣ дѣлали“. Въ этихъ правилахъ заключается вся сущность нравственнаго закона въ отношеніи къ другимъ, равнымъ человѣку разумнымъ существамъ.

Но нравственный законъ идетъ еще далѣе. Будучи абсолютнымъ, онъ не только опредѣляетъ частныя отношенія тѣхъ или другихъ соприкасающихся между собою лицъ, но, подобно закону тяготѣнія въ физическомъ мірѣ, онъ связываетъ все безчисленное множество разумныхъ существъ, настоящихъ, прошедшихъ и будущихъ, въ одно міровое цѣлое. Во всемъ духовномъ мірѣ законъ одинъ и тотъже, и вездѣ частныя отношенія разумныхъ существъ являются выраженіемъ единаго нравственнаго порядка. Спрашивается: гдѣ же источникъ этого міроваго закона? Источникомъ единаго и абсолютнаго закона не можетъ быть сознаніе разсѣянныхъ и разрозненныхъ единицъ, находящихся между собою въ случайныхъ отношеніяхъ. Источникомъ его можетъ быть только единый, абсолютный Разумъ, котораго всѣ разумныя существа являются причастниками. Слѣдовательно, существованіе нравственнаго міра и господствующаго въ немъ нравственнаго закона необходимо приводитъ насъ къ признанію единаго, верховнаго Разума, составляющаго средоточіе этого міра и источникъ этого закона. Это—одинъ изъ видовъ нравственнаго доказательства бытія Божьяго.

Въ этомъ доказательствѣ, существованіе нравственнаго закона очевидно составляетъ основаніе, а бытіе Божіе выводъ. Поэтому нельзя не согласиться съ тѣми мыслителями, которые, какъ Гуго Гроцій и Лейбницъ, утверждали, что нравственный законъ имѣетъ силу самъ по себѣ, независимо отъ воли Божьей, и существовалъ бы, даже еслибы мы признали, что нѣтъ Бога. Собственная сила нравственнаго закона заключается въ томъ, что онъ составляетъ безуслов-

ное требованіе разума и необходимую принадлежность всякаго разумнаго существа. Законы правды, говоритъ Лейбницъ, также непреложны и достовѣрны, какъ законы пропорцій и уравненій. Но полнота опредѣленій нравственнаго міра немыслима безъ владычествующаго въ немъ Божества. Мы можемъ сознавать въ себѣ нравственный законъ и слѣдовать его внушеніямъ; но мы не можемъ окинуть умственнымъ взоромъ все необъятное пространство нравственнаго міра, управляемаго этимъ закономъ, не возвышаясь вмѣстѣ съ тѣмъ къ Божеству, которое составляетъ верховный источникъ закона и средоточіе этого міра. Иначе мы будемъ имѣть только разорванную цѣпь частныхъ отношеній, а не единое, связующее начало, безъ котораго немыслима самая эта цѣпь.

Съ другой стороны, какъ скоро мы, на основаніи чисто теоретическихъ выводовъ, изложенныхъ въ предъидущей главѣ, приходимъ къ признанію единаго верховнаго Разума, владычествующаго въ мірѣ, такъ мы необходимо должны признать существованіе единаго разумнаго закона, связывающаго всѣ существа, причастныя разуму, а вмѣстѣ съ тѣмъ, мы должны заключить, что исполненіе этого закона составляетъ волю Верховнаго Существа. Начнемъ ли мы съ низу или съ верху, съ фактическаго существованія нравственнаго закона въ человѣкѣ или съ бытія Божьяго, мы придемъ къ одному и томуже результату, ибо одно тѣсно связано съ другимъ, и одно составляетъ необходимое восполненіе другаго.

Убѣжденіе въ существованіи божественнаго Разума открываетъ передъ человѣкомъ новую область нравственныхъ отношеній, именно, отношеній къ Богу, какъ средоточію нравственнаго міра. Отсюда рождаются обязанности своего рода, обязанность внутренняго подчиненія верховной волѣ, владычествующей въ мірѣ, и обязанность любви, проистекающая изъ сознанія связи между верховною Мудростью и Благостью и ограниченностью человѣка. Любовь къ Богу есть любовь къ нравственному совершенству, которое только въ малой степени осуществляется въ отдѣльныхъ разумныхъ существахъ, а въ полнотѣ своей принадлежитъ одному Божеству. Любовь къ Богу составляетъ, поэтому, верховное начало нравственнаго міра, начало, которое да-

етъ высшее значеніе самой любви къ ближнимъ. Послѣдняя потому именно ставится такъ высоко, что въ ней выражается божественный законъ, составляющій связь всѣхъ разумно-нравственныхъ существъ. Истинная любовь во временномъ видитъ вѣчное, въ ограниченномъ безконечное. Въ этомъ сознаніи и въ этомъ чувствѣ заключается верховное достоинство человѣка.

Не должно думать, что съ этими опредѣленіями мы вступаемъ въ область вѣры. Мы такъ привыкли связывать эти понятія съ христіанскою нравственностью, что когда они выражаются въ формѣ философскихъ истинъ, мы готовы считать ихъ заимствованными изъ Евангелія. Между тѣмъ, они составляютъ неотъемлемое достояніе всякой спиритуалистической философіи, необходимое послѣдствіе тѣхъ началъ, на которыхъ зиждется это міросозерцаніе. Мы находимъ ихъ въ древнемъ мірѣ у Стоиковъ, въ новомъ мірѣ у Лейбница. Стоицизмъ предшествовалъ христіанству; тѣмъ не менѣе, мыслители этой школы развивали тѣже самыя понятія о Богѣ, какъ верховномъ Разумѣ, владычествующемъ въ мірѣ, о единомъ законѣ, связывающемъ все сущее, въ особенности о законѣ нравственномъ, обязательномъ для всякаго разумнаго существа, наконецъ, о вытекающихъ отсюда началахъ любви къ Богу и къ ближнимъ, которыя должны быть главными руководителями въ дѣятельности человѣка. Нравственная точка зрѣнія составляетъ самую сущность спиритуалистической философіи, которая даетъ нравственнымъ началамъ даже одностороннее и исключительное значеніе, безусловно подчиняя имъ все остальное. Можно сказать, что спиритуализмъ есть философія нравственнаго порядка. Отсюда то весьма обыкновенное явленіе, что занятія нравственными науками ведутъ къ спиритуалистическимъ убѣжденіямъ, тогда какъ занятія естественными науками, напротивъ, скорѣе порождаютъ матеріализмъ.

Но выводя такимъ образомъ изъ чистыхъ требованій мысли нравственный законъ и то абсолютное значеніе, которое онъ долженъ имѣть въ человѣческой жизни, спиритуализмъ, вслѣдствіе своей односторонности, не въ состояніи объяснить то, что ему противорѣчитъ. Онъ объясняетъ добро, но не объясняетъ зла. Если сознаніе нравственнаго закона составляетъ самую сущность человѣка, какъ разумнаго существа,

то какъ можетъ человѣкъ отъ него отклоняться? Откуда является возможность для какого бы то ни было существа дѣйствовать наперекоръ своей природѣ? Наконецъ, какимъ образомъ можетъ непреложный, установленный самимъ Богомъ законъ быть извращенъ волею подчиненныхъ тварей? Эти вопросы всегда составляли камень преткновенія для чистаго спиритуализма, и всѣ попытки разрѣшить ихъ оказывались тщетными.

Явленіе зла не объясняется ограниченностью подчиненныхъ существъ, какъ думали нѣкоторые мыслители. Ограниченное существо, составляющее часть извѣстнаго порядка, можетъ, оставаясь на своемъ мѣстѣ, слѣдовать общему, управляющему этимъ порядкомъ закону. Его ограниченность не ведетъ къ тому, что оно непремѣнно должно выступать изъ общаго строя; скорѣе наоборотъ. Животнымъ, не смотря на ихъ ограниченность, мы не приписываемъ нравственно злыхъ поступковъ. Что̀ бы они ни дѣлали, они всегда исполняютъ вложенный въ нихъ законъ. Нравственное же зло есть извращеніе порядка. Это не отрицательное только начало, состоящее въ недостаточномъ пониманіи закона. Нравственное зло есть явленіе положительное: оно заключается въ противодѣйствіи ясно сознаваемому закону. Откуда же подобное извращеніе установленнаго Богомъ порядка?

Источника его невозможно искать въ Божествѣ, ибо въ такомъ случаѣ было бы противорѣчіе въ самомъ абсолютномъ Разумѣ, что̀ не мыслимо. Остается, слѣдовательно, признать въ человѣкѣ способность отклоняться отъ установленнаго для него закона, то есть, признать его свободнымъ. Но для свободы нѣтъ мѣста въ чистомъ спиритуализмѣ. Если во всемъ мірѣ царствуетъ единый, непреложный законъ, исходящій отъ Бога, то никакое отклоненіе отъ него не мыслимо. Верховный Разумъ отъ вѣка предвидѣлъ и предопредѣлилъ всю безконечную цѣпь причинъ и слѣдствій, которая связываетъ все сущее; гдѣ же тутъ мѣсто для посторонняго начала? Послѣдовательный спиритуализмъ неизбѣжно ведетъ къ детерминизму, то есть, къ отрицанію свободы. Это мы видимъ и у Стоиковъ и у Лейбница. Только практическія соображенія заставили, напримѣръ, Вольфа отступить отъ этого ученія. Но подобная непослѣдовательность ни къ чему не ведетъ, ибо, даже если мы признаемъ

въ человѣкѣ свободу, все таки остается необъясненнымъ, откуда у свободнаго существа могло взяться побужденіе дѣйствовать наперекоръ своей собственной природѣ?

Очевидно, что существованіе въ человѣкѣ двухъ противорѣчащихъ побужденій указываетъ на присутствіе въ немъ двухъ противоположныхъ элементовъ. Какъ существо разумно-нравственное, человѣкъ сознаетъ общій, безусловный законъ, связывающій его со всѣми разумными существами, и дѣйствуетъ на основаніи этого закона; какъ существо чувственное, напротивъ, онъ не имѣетъ инаго побужденія, кромѣ личнаго удовольствія, которое часто можетъ идти въ разрѣзъ съ требованіями нравственнаго закона. Мы имѣемъ здѣсь сопоставленіе двухъ противоположныхъ міровыхъ началъ, отвлеченно-общаго и частнаго, соглашеніе которыхъ составляетъ задачу идеализма. Вслѣдствіе этого, человѣка называютъ микрокосмомъ, вселенною въ маломъ видѣ.

Эти противоположныя начала сочетаются въ единичномъ существѣ, которое сознаетъ себя, какъ единое лице, и дѣйствуетъ, какъ таковое. Слѣдовательно, это сочетаніе невозможно представить въ видѣ двухъ независимыхъ другъ отъ друга силъ, которыя находятся въ постоянной борьбѣ, и изъ которыхъ, при данныхъ обстоятельствахъ, то та, то другая можетъ получить перевѣсъ. Въ единичномъ существѣ можетъ быть только одно господствующее начало, и этимъ началомъ въ человѣкѣ можетъ быть только разумъ, ибо очевидно, что безусловно-общій законъ не можетъ подчиняться частнымъ опредѣленіямъ, а должно быть наоборотъ. Единичное существо, въ которомъ, по закону его природы, господствуютъ частныя влеченія, не есть существо разумно-нравственное. Это—животное, а не человѣкъ. Слѣдовательно, если человѣкъ допускаетъ въ себѣ преобладаніе частныхъ влеченій надъ общимъ закономъ, то это допущеніе можетъ быть только дѣломъ владычествующаго элемента его души, то есть, разума. Въ самомъ разумѣ должно произойти раздвоеніе. Это и разумѣлъ Кантъ, когда онъ утверждалъ, что нравственное зло состоитъ не въ преобладаніи частныхъ цѣлей надъ общимъ закономъ, а въ томъ, что разумъ въ себѣ самомъ признаетъ правило, допускающее это преобладаніе [1]).

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Erstes Stück.

Это внутреннее раздвоеніе разума объясняется діалектическимъ закономъ, который выведенъ идеализмомъ. Но разумъ самъ же это противоположеніе сводитъ опять къ единству. Противоположность опредѣленій заключается здѣсь въ томъ, что съ одной стороны, разумъ является сознаніемъ общаго закона или связи разумныхъ существъ, а съ другой стороны, онъ же сознаетъ себя отдѣльнымъ существомъ, или самостоятельнымъ частнымъ центромъ. Тотъ моментъ, въ который эта самостоятельность, признавая себя исключительнымъ началомъ, ставитъ себя въ противорѣчіе съ общимъ закономъ, есть явленіе зла. Становясь на эту точку зрѣнія, человѣкъ отрицаетъ собственную, внутреннюю сущность, тѣ вѣчныя и безконечныя начала, которыя лежатъ въ основаніи его природы, какъ разумнаго существа. Поводъ же къ такому отрицанію подаетъ сочетаніе разума съ физическимъ элементомъ. Какъ чувственное существо, человѣкъ есть не болѣе какъ отдѣльная особь, которая ищетъ личнаго удовлетворенія и во всемъ остальномъ видитъ только средства для осуществленія этой цѣли. Вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи одаренъ разумомъ, человѣкъ можетъ соображать средства съ цѣлями и подчинять себя внѣшніе предметы. Соединяясь съ чувственнымъ элементомъ, разумъ является владыкою физическаго міра. Отсюда поползновеніе, или, говоря языкомъ нравственности, искушеніе выдѣлиться изъ подчиненія общему закону и сдѣлаться самостоятельнымъ центромъ. А такъ какъ это поползновеніе вытекаетъ изъ самой природы человѣка, какъ отдѣльной особи, то можно сказать, что оно ему прирождено. Поэтому нѣтъ человѣка, изъятаго отъ зла.

Съ другой стороны однако, это внутреннее раздвоеніе составляетъ не болѣе какъ низшій моментъ человѣческаго естества. Внутренняя сущность человѣка состоитъ все таки въ подчиненіи частныхъ стремленій общему закону, и это сознаніе сохраняется въ немъ неизмѣнно, какъ требованіе никогда не умолкающей совѣсти. Поэтому, когда онъ выступаетъ изъ подчиненія общему закону и, раздвоясь внутри себя, ставитъ личныя цѣли выше общихъ, онъ не можетъ ссылаться на то, что онъ не вѣдалъ, что творилъ. Это извращеніе его природы есть собственное его дѣло, или актъ свободы. Но совершивши этотъ шагъ, онъ внутри себя все таки остается тѣмъ, чѣмъ онъ былъ. Его природа

состоитъ въ томъ, что общее начало должно владычествовать надъ частнымъ, а потому онъ всегда сохраняетъ возможность отрицать это отрицаніе и возвратиться къ положительнымъ требованіямъ безконечнаго своего естества. Онъ воленъ нарушить законъ, но онъ также воленъ ему подчиняться.

Мы приходимъ здѣсь къ основному опредѣленію нравственнаго міра, безъ котораго нравственный законъ остается безъ приложенія. Разумное существо есть вмѣстѣ свободное существо. Оно исполняетъ нравственный законъ не въ силу естественной необходимости, а на основаніи собственнаго своего разумнаго рѣшенія. Отъ него зависитъ исполнить его или не исполнить, уклониться отъ закона и возвратиться къ нему. Все это слѣдуетъ изъ самаго понятія о разумно-нравственномъ существѣ. Наоборотъ, какъ скоро мы признаемъ существованіе въ человѣкѣ нравственнаго закона, такъ мы необходимо должны признать въ немъ и свободу. Если человѣкъ связанъ частными опредѣленіями, онъ не въ силахъ исполнять нравственный законъ, который есть безусловно-общее начало. Отъ человѣка можно требовать, чтобы онъ исполнялъ законъ, только если онъ имѣетъ возможность отрѣшиться отъ всякаго частнаго побужденія и опредѣляться чисто извнутри себя, на основаніи присущихъ его разуму безусловно-общихъ требованій. Вслѣдствіе этого, мы единственно то дѣйствіе считаемъ нравственнымъ, которое совершается свободно, а не по принужденію. Въ этомъ только случаѣ человѣкъ можетъ быть признанъ отвѣтственнымъ за свои дѣйствія; отсюда же рождаются понятія о заслугѣ и винѣ, и вытекающія изъ нихъ понятія о наградахъ и наказаніяхъ. Тѣ философы, которые, какъ въ новѣйшее время Шопенгауеръ и Гербартъ, отвергаютъ свободу воли, тѣмъ самымъ уничтожаютъ отвѣтственность человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самыя основанія нравственности, ибо вынужденное дѣйствіе никогда не можетъ быть вмѣнено. Только посредствомъ явныхъ софизмовъ они стараются приладить свои начала къ нравственнымъ требованіямъ. Отвѣтственность человѣка, при такомъ воззрѣніи, есть не болѣе какъ отвѣтственность солнца за то, что оно свѣтитъ, или огня за то, что онъ сожигаетъ. Награды и наказанія получаютъ здѣсь чисто внѣшній

характеръ: они становятся средствами устрашенія или исправленія. О справедливости, то есть, о нравственномъ началѣ, которое одно даетъ имъ высшее значеніе, тутъ не можетъ быть рѣчи.

Но какимъ образомъ возможна свобода воли? Какъ согласить ее съ непреложнымъ закономъ сцѣпленія причинъ и слѣдствій, которымъ управляется внѣшній міръ, и которому необходимо подчиняется и человѣкъ, какъ чувственное существо? Мы уже касались этого выше, но необходимо подробнѣе разсмотрѣть этотъ вопросъ, имѣющій столь существенную важность для всей нравственной жизни человѣка.

Противники свободы воли ссылаются прежде всего на то, что всякое дѣйствіе имѣетъ свое побужденіе. Дѣйствіе чисто произвольное, безъ всякаго побужденія, немыслимо. Слѣдовательно, причина его всегда частная, а не общая. Если же есть нѣсколько противорѣчащихъ другъ другу побужденій, то въ силу естественнаго и необходимаго закона, всегда побѣждаетъ сильнѣйшее. Слѣдовательно, и тутъ для свободы нѣтъ мѣста.

Въ этомъ доводѣ, душа человѣческая принимается за пустую коробку, въ которой сталкиваются противоположныя силы. Господствующее надъ частностями единство, составляющее самую сущность лица, исчезаетъ. Но это воззрѣніе само себя опровергаетъ, ибо, если мы спросимъ: отъ чего зависитъ сила побужденій? то намъ отвѣтятъ, что она опредѣляется двумя факторами: силою внѣшнихъ впечатлѣній и внутренними свойствами человѣка, тѣмъ, что называется его характеромъ. Послѣдній факторъ тутъ главный, ибо сила впечатлѣній зависитъ главнымъ образомъ отъ воспріимчивости, воспріимчивость же опредѣляется характеромъ лица. Противники свободы воли утверждаютъ даже, что зная характеръ лица, мы всегда навѣрное можемъ предсказать, какъ оно будетъ дѣйствовать при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ. Но характеръ не есть уже частное побужденіе; это— совокупность постоянныхъ свойствъ человѣка. Слѣдовательно, отъ частныхъ причинъ мы должны возвыситься къ общей. Дѣйствія человѣка опредѣляются не внѣшними, играющими въ немъ силами, а внутреннею его природою.

Что же такое характеръ человѣка? Подъ именемъ характера разумѣютъ обыкновенно тѣ особенности, которыя от-

личаютъ одно лице отъ другаго. Сюда принадлежатъ вкусы, привычки, наклонности, страсти. Но составляютъ ли эти частныя опредѣленія необходимыя причины человѣческихъ дѣйствій? Если у человѣка есть извѣстный вкусъ, привычка или страсть, принужденъ ли онъ слѣдовать имъ непремѣнно, также какъ тѣло, въ силу тяготѣнія, непремѣнно стремится къ землѣ, или онъ можетъ съ ними бороться и даже ихъ побѣждать? Самый опытъ удостовѣряетъ насъ въ послѣднемъ. Слѣдовательно, всѣ эти частныя опредѣленія не имѣютъ безусловнаго значенія. Они составляютъ не болѣе какъ постоянные внутренніе мотивы дѣйствій, отъ которыхъ зависитъ сила внѣшнихъ мотивовъ, но которые, въ свою очередь, подчиняются высшему, господствующему надъ ними началу. У человѣка есть не подлежащая сомнѣнію способность взвѣшивать свои побужденія. Онъ не покоряется имъ необходимымъ образомъ, но можетъ всегда остановиться, одуматься и обсудить свое рѣшеніе. Надъ частными побужденіями является высшій судья, который рѣшаетъ на основаніи собственнаго сужденія. Говорятъ, что и тутъ, рѣшаясь на то или другое дѣйствіе, судья все таки подчиняется извѣстному мотиву; слѣдовательно, окончательная причина дѣйствія все таки лежитъ въ послѣднемъ. Но судья вовсе не связанъ данными мотивами; онъ можетъ противопоставить имъ всякіе другіе, ибо онъ не ограниченъ ничѣмъ и имѣетъ безконечное поле для своего выбора. Онъ можетъ даже всѣмъ частнымъ побужденіямъ противопоставить сознаніе безусловно-общихъ началъ; наконецъ, онъ воленъ отрѣшиться и отъ послѣднихъ, воздержавшись отъ всякой дѣятельности по данному поводу. Утверждаютъ, что и это отрицательное отношеніе къ дѣйствію должно имѣть свое побужденіе. Но такимъ побужденіемъ можетъ быть чистая идея свободы, нежеланіе связать себя чѣмъ бы то ни было. Какъ въ теоретической области разумъ идетъ отъ отвлеченія къ отвлеченію, до тѣхъ поръ пока онъ доходитъ до чистаго отрицанія, такъ и въ практической области онъ отрицаетъ всякое частное побужденіе и тѣмъ возвышается къ сознанію безусловной своей сущности, или своей независимости отъ чего бы то ни было, кромѣ самого себя. И когда онъ поднялся на эту высоту, онъ снова переходитъ отъ чистой свободы къ частнымъ опредѣленіямъ, сознавая притомъ,

что эти опредѣленія не имѣютъ надъ нимъ власти, а полагаются имъ самимъ, въ силу свободнаго акта воли. Въ этомъ сознательномъ переходѣ отъ условнаго къ безусловному и отъ безусловнаго къ условному заключается свобода человѣка. Можно согласиться съ тѣмъ, что дѣйствія человѣка опредѣляются его характеромъ; но существенный характеръ человѣка, какъ человѣка, состоитъ именно въ томъ, что онъ внутренно свободенъ, не будучи связанъ никакими частными опредѣленіями.

Изъ этого ясно, что свобода человѣка объясняется только присутствіемъ въ немъ двухъ противоположныхъ началъ, безконечнаго и конечнаго, и взаимнодѣйствіемъ обоихъ. Человѣкъ можетъ считаться свободнымъ, единственно вслѣдствіе того, что онъ носитъ въ себѣ абсолютное начало, а потому способенъ быть абсолютнымъ источникомъ своихъ дѣйствій. Только свободою объясняется и неизмѣримый скачекъ отъ безконечнаго къ конечному и обратно. Путемъ естественной необходимости, идущей отъ частной причины къ частному слѣдствію, такой переходъ невозможенъ. Для этого требуется абсолютное самоопредѣленіе разумнаго существа.

Ясно также, что эти начала раскрываются намъ единственно философіею, которая есть познаніе абсолютнаго, и въ особенности идеализмомъ, который понимаетъ духъ, какъ сочетаніе противоположныхъ началъ, безконечнаго и конечнаго. Опытъ же не въ состояніи дать намъ на этотъ счетъ ни малѣйшихъ указаній. Свобода вытекаетъ изъ метафизической сущности человѣка, недоступной опытнымъ изслѣдованіямъ. Послѣднія вращаются исключительно въ области частныхъ отношеній, между тѣмъ какъ пониманіе свободы начинается съ отрицанія всякихъ частныхъ отношеній: чтобы постигнуть ея существо, надобно отъ относительнаго возвыситься къ абсолютному. Идя опытнымъ путемъ, мы никогда не можемъ быть убѣждены, что нѣтъ скрытыхъ побужденій, въ которыхъ самъ человѣкъ не даетъ себѣ отчета, а средствъ изслѣдовать эти побужденія мы не имѣемъ. Вслѣдствіе этого, опытный изслѣдователь принужденъ остановиться на первыхъ же шагахъ. При добросовѣстномъ отношеніи къ предмету, онъ можетъ сказать только: *не знаю*, не пытаясь разрѣшить вопросы, которые выходятъ изъ

предѣловъ его средствъ и его кругозора. Когда же опытная наука, не сознавая собственныхъ границъ, хочетъ изъ частныхъ отношеній вывести всю природу человѣческой души, она неизбѣжно приходитъ къ отрицанію безконечнаго ея элемента и послѣдовательно къ отрицанію свободы. А такъ какъ подобный взглядъ есть отрицаніе самой сущности изучаемаго предмета, то ясно, что и тутъ чисто опытная психологія оказывается совершенно несостоятельною. Она хочетъ безусловно-общее вывести изъ частнаго, безконечное объяснить конечнымъ, что̀ составляетъ извращеніе логики. Она пытается нравственность основать на опытныхъ началахъ, что̀ ведетъ къ извращенію нравственности. Она отвергаетъ свободу, потому что не въ состояніи дойти до ея источника, а это составляетъ извращеніе человѣческой природы. Однимъ словомъ, она низводитъ человѣка на степень простаго животнаго, отрицая въ немъ именно то, что дѣлаетъ его человѣкомъ и что̀ одно объясняетъ весь міръ человѣческихъ отношеній.

Изъ этого можно видѣть, что нѣтъ ничего обманчивѣе, какъ поверхностная аналогія между душою человѣка и душою животныхъ, или между явленіями человѣческой жизни и таковыми же явленіями, встрѣчающимися въ животномъ царствѣ. Нравственность и неразлучная съ нею свобода, неизвѣстныя животнымъ, составляютъ самое существо человѣческаго духа, а потому входятъ, какъ опредѣляющія начала, во всѣ человѣческія отношенія. Черезъ это послѣднія получаютъ совершенно специфическій характеръ, который дѣлаетъ ихъ непохожими ни на что другое. Мы еще болѣе убѣдимся въ этомъ, если изъ области чистой нравственности мы перейдемъ къ другимъ сферамъ, въ которыхъ проявляется нравственная жизнь человѣка, къ общежитію, къ праву, къ политикѣ, къ исторіи. Вездѣ мы увидимъ, что человѣческія отношенія объясняются единственно присутствіемъ въ человѣкѣ безконечнаго элемента.

Взаимныя отношенія людей могутъ быть сведены къ началу общежитія, какъ къ своему источнику, ибо всѣ постоянныя человѣческія отношенія, какъ нравственныя, такъ и экономическія, вытекаютъ изъ общенія. Общежитіе же составляетъ естественное опредѣленіе человѣка, который, по природѣ своей, есть существо общежительное. Тоже самое

мы видимъ и у многихъ животныхъ, которыя, также какъ человѣкъ, живутъ въ обществахъ, даже съ раздѣленіемъ занятій, а иногда и съ общимъ главою. При поверхностномъ взглядѣ, можетъ показаться, что тутъ полная аналогія: человѣческія общества представляются только дальнѣйшимъ развитіемъ животнаго общежитія. Но если мы вглянемся въ тѣ и другія явленія, мы увидимъ, что между ними лежитъ все неизмѣримое разстояніе отъ конечнаго къ безконечному. Человѣческое общежитіе есть союзъ разумно-свободныхъ существъ, а это переноситъ насъ въ совершенно другой міръ. Содержаніе животнаго общежитія состоитъ единственно во взаимной пользѣ соединенныхъ особей; содержаніе же человѣческаго общежитія опредѣляется сознаніемъ абсолютныхъ началъ. Изъ двухъ входящихъ въ составъ его элементовъ, общаго и личнаго, первый управляется нравственнымъ закономъ, который, какъ мы видѣли, связываетъ человѣка не только со всѣмъ человѣчествомъ, настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ, но и съ самимъ Божествомъ. Поэтому не существуетъ человѣческаго общества безъ религіи. Другая же его сторона, чисто личная, не ограничивается матеріальными отношеніями и взаимностью нуждъ, а опредѣляется правомъ, которое тѣсно связано съ нравственностью и, также какъ послѣдняя, зиждется на сознаніи абсолютныхъ началъ человѣческой жизни.

Источникъ права, равно какъ и нравственности, лежитъ въ свободѣ; но здѣсь свобода является въ другой формѣ: это—свобода внѣшняя, которая состоитъ въ независимости лица отъ чужой воли во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Такъ какъ эти дѣйствія совершаются въ общей для всѣхъ физической средѣ, которую человѣкъ подчиняетъ своимъ цѣлямъ, то они неизбѣжно ведутъ къ столкновеніямъ между свободными лицами. Отсюда рождается потребность взаимнаго ограниченія свободы; необходимо установленіе общаго закона, опредѣляющаго область свободы каждаго лица. Право есть совмѣстное существованіе свободы подъ общимъ закономъ. Въ противоположность нравственности, здѣсь свобода составляетъ коренное начало, а законъ является только средствомъ для осуществленія этого начала. Поэтому, законъ здѣсь ничего не предписываетъ; онъ только дозволяетъ все, что совмѣстно съ свободою другихъ. Даже нравственныя

начала не имѣютъ тутъ силы: дѣйствіе безнравственное можетъ быть правомѣрно. Право есть область личной воли, гдѣ господствуютъ личныя цѣли. Однако и тутъ отношенія опредѣляются не опытными данными, а метафизическою сущностью человѣка. Ибо внѣшняя свобода становится правомъ, то есть, требованіемъ, единственно потому, что она составляетъ явленіе внутренней, абсолютной свободы лица. Человѣкъ долженъ быть признанъ свободнымъ во внѣшнемъ мірѣ, потому что онъ свободенъ внутри себя, или потому что такова его сверхъчувственная природа. На этомъ основано и уваженіе къ лицу, составляющее источникъ всякаго права. Человѣкъ можетъ требовать къ себѣ уваженія, единственно потому что онъ носитель абсолютнаго начала. Иначе нѣтъ ни малѣйшей причины, почему бы онъ не состоялъ въ такомъ же подчиненіи, какъ и другія животныя, которымъ никто никогда не приписывалъ правъ. Право есть идеальное требованіе во имя идеальнаго принципа. Только въ силу метафизической своей сущности человѣкъ признается свободнымъ; только въ силу сверхъчувственной своей природы онъ имѣетъ права и требуетъ къ себѣ уваженія. Отсюда же проистекаетъ и юридическое равенство людей. Люди равны между собою, единственно въ отношеніи къ метафизической своей сущности; во всемъ остальномъ они неравны. Всѣ естественныя опредѣленія ведутъ къ неравенству, а такъ какъ эти опредѣленія даютъ содержаніе человѣческой дѣятельности, то право, рядомъ съ формальнымъ равенствомъ, признаетъ матеріальное неравенство.

Изъ всего этого ясно, что правовѣдѣніе, также какъ и нравственность, зиждется на философскихъ началахъ. Тѣ, которые говорятъ о свободѣ, о равенствѣ, о правахъ людей, а между тѣмъ отвергаютъ всякую метафизику и производятъ всѣ человѣческія понятія изъ опыта, сами не вѣдаютъ, что глаголятъ. Тутъ водворяется такая безконечная путаница понятій, которая одна объясняетъ все безобразіе проистекающихъ отсюда явленій.

Наконецъ, и право и нравственность, исходя изъ единаго источника, изъ общежитія, какъ естественнаго опредѣленія человѣка, сочетаются въ союзахъ, которыхъ отдѣльное лицо состоитъ членомъ. Здѣсь человѣкъ является вмѣстѣ субъектомъ правъ и обязанностей: какъ членъ союза, онъ имѣетъ

права, какъ подчиненный членъ, онъ имѣетъ обязанности. Такимъ образомъ, надъ личною свободою воздвигается высшее, союзное начало, которое связываетъ лица въ одно цѣлое. Такихъ союзовъ четыре, соотвѣтственно четыремъ опредѣленіямъ общежитія: семейство есть союзъ естественный, гражданское общество—союзъ юридическій, церковь—союзъ нравственный, наконецъ, государство есть союзъ абсолютный, представляющій высшее сочетаніе противоположныхъ началъ общежитія, личнаго и общаго. И тутъ повторяется діалектическій законъ, составляющій самую сущность человѣческаго разума. Въ государствѣ, абсолютное начало, управляющее всѣмъ нравственнымъ міромъ, получаетъ видимое бытіе въ верховной власти, которая требуетъ себѣ безусловнаго подчиненія во всей внѣшней области человѣческихъ дѣйствій. Устройство этой власти можетъ быть различно; но каково бы оно ни было, совокупности ея органовъ всегда принадлежитъ полновластіе въ предѣлахъ государства. На нее нѣтъ апелляціи. Отсюда убѣжденіе, что верховная власть происходитъ отъ Бога, не въ томъ, конечно, смыслѣ, что временный ея носитель установляется самимъ Божествомъ, (это была бы теократія), а въ томъ, что существо этой власти проистекаетъ отъ Бога, ибо оно заключаетъ въ себѣ абсолютное начало. Таково было ученіе первыхъ учителей христіанской церкви, и нельзя не сказать, что это воззрѣніе заключаетъ въ себѣ гораздо болѣе правильное пониманіе государственной власти, нежели то, которое производитъ ее изъ договора. Значеніе договорной теоріи состоитъ въ томъ, что она даетъ государству свѣтское, а не религіозное происхожденіе, и это согласно съ истиннымъ существомъ политическаго союза. Но производя его изъ человѣческаго соглашенія, это ученіе уничтожаетъ высшее, абсолютное его значеніе и низводитъ его на степень простаго средства для удовлетворенія человѣческихъ потребностей. Идеалистическая философія исправляетъ этотъ недостатокъ; она признаетъ государство не религіознымъ установленіемъ, а свѣтскимъ, но она видитъ въ немъ высшее осуществленіе абсолютной идеи, развивающейся въ человѣческихъ союзахъ.

Это абсолютное значеніе государства не ведетъ однако къ поглощенію въ немъ человѣческой личности. Высшее

единство противоположностей оставляетъ относительную самостоятельность подчиненнымъ сферамъ. Семейство, гражданское общество, церковь, подчиняются государству, но не уничтожаются въ немъ. Въ этихъ союзахъ лице находитъ полный просторъ для своей свободы. Семейныя отношенія составляютъ святыню, въ которую государство можетъ вступаться только въ случаѣ явныхъ злоупотребленій. Гражданскія отношенія, опредѣляясь установленнымъ государствомъ закономъ, управляются однако началами не публичнаго, а частнаго права, которое, также какъ и вся частная жизнь, должно оставаться неприкосновеннымъ. Отсюда радикальная ложь всѣхъ соціалистическихъ теорій, которыя стремятся экономическія отношенія подчинить государственнымъ началамъ. Всѣ эти воззрѣнія основаны на смѣшеніи различныхъ сферъ человѣческой дѣятельности и ведутъ къ отрицанію личной свободы и вытекающихъ изъ нея правъ. Съ своей стороны, церковь подчиняется государству какъ юридическое установленіе, но какъ нравственно-религіозный союзъ, она совершенно изъята изъ его вѣдомства и простирается далеко за его предѣлы. Въ религіозной сферѣ владычествуетъ свободная человѣческая совѣсть, которой никто не въ правѣ предписывать законы. Насиліе совѣсти составляетъ нарушеніе священнѣйшихъ правъ человѣка. Тутъ государственная власть, абсолютная въ области внѣшнихъ отношеній, находитъ свою границу. Наконецъ, человѣческая свобода составляетъ существенный элементъ самаго государственнаго организма. Въ качествѣ членовъ государства, граждане имѣютъ права. Объемъ этихъ правъ зависитъ отъ государственнаго устройства. Они могутъ или ограничиваться только подчиненными сферами, участіемъ въ управленіи общинъ и сословій, или простираться до участія въ самой верховной власти. Послѣднее составляетъ высшую гарантію права.

Но каково бы ни было государственное устройство, такъ какъ органами абсолютнаго начала вездѣ являются физическія лица, то всегда является возможность несоотвѣтствія между личною волею носителей власти и абсолютными требованіями разума. Политическое искусство можетъ только умѣрить, а не устранить это зло. Демократическія учрежденія, которыя многіе считаютъ лучшимъ отъ него лѣкарствомъ,

обыкновенно только усиливаютъ внутренній разладъ, ибо воля необразованной массы всего менѣе соотвѣтствуетъ высшимъ требованіямъ разума и правды. Демократія представляетъ полное осуществленіе начала свободы, и въ этомъ отношеніи играетъ значительную роль въ развитіи человѣческихъ обществъ; но совершеннѣйшимъ образомъ правленія она никакъ считаться не можетъ, ибо, хотя свобода составляетъ существенный элементъ государственной жизни, однако она отнюдь не должна быть исключительно владычествующею. Черезъ это, общее ставится въ зависимость отъ частнаго. Демократія занимаетъ такое же мѣсто въ политикѣ, какое матеріализмъ занимаетъ въ философіи. Съ другой стороны, врученіе неограниченной власти аристократическому сословію точно также ведетъ къ подчиненію общихъ цѣлей союза частнымъ выгодамъ корпораціи. Воля же единаго лица, стоящаго выше всякихъ частныхъ интересовъ, подвержена всѣмъ случайностямъ личнаго существованія. По идеѣ, совершеннѣйшимъ политическимъ устройствомъ слѣдуетъ признать то, которое соединяетъ въ себѣ всю совокупность элементовъ государственной жизни, власть въ лицѣ монарха, законъ въ лицѣ аристократическаго собранія, свободу въ лицѣ народнаго представительства, такъ что каждый органъ сдерживается другими, и всѣ вмѣстѣ, подчиняясь высшей государственной цѣли, образуютъ одно стройное цѣлое. Такова конституціонная монархія. Но и конституціонная монархія не можетъ имѣть притязанія на абсолютное значеніе въ политической жизни, ибо и тутъ носителями абсолютныхъ началъ являются лица съ ихъ частными стремленіями и ограниченными взглядами; слѣдовательно, и тутъ всегда возможно несоотвѣтствіе между личною волею и общими требованіями. Въ конституціонной монархіи эта возможность тѣмъ ближе, что этотъ образъ правленія требуетъ отъ носителей власти высшихъ качествъ, нежели какой либо другой. Конституціонная монархія вся основана на соглашеніи различныхъ общественныхъ элементовъ; слѣдовательно, тутъ необходимо, чтобы каждый изъ нихъ былъ на столько развитъ, чтобы онъ способенъ былъ входить, какъ органическій членъ, въ общее цѣлое. Нужно разлитое во всемъ обществѣ чувство мѣры, сознаніе каждымъ своего мѣста и значенія, а равно и отношеній общаго

къ частному. Все это возможно только при высокомъ развитіи общества, вслѣдствіе чего конституціонная монархія, основанная не на личномъ правѣ, какъ въ средніе вѣка, а на истинно государственныхъ началахъ, находитъ свою настоящую почву только у весьма образованныхъ народовъ. И здѣсь, какъ и вездѣ, мы видимъ взаимнодѣйствіе двухъ противоположныхъ элементовъ человѣческой жизни, безконечнаго и конечнаго, идеальныхъ началъ и частныхъ условій.

Соглашеніе этихъ элементовъ составляетъ высшую задачу государства, которое, съ одной стороны, вводитъ въ жизнь абсолютныя начала, съ другой стороны удовлетворяетъ частнымъ человѣческимъ потребностямъ и стремленіямъ. Но это соглашеніе совершается не вдругъ; оно производится путемъ историческаго развитія. Идеальное сочетаніе противоположностей есть цѣль, къ которой стремятся человѣческія общества. Но достиженіе этой цѣли выходитъ уже изъ предѣловъ отдѣльнаго государства; это — задача всего человѣчества. Государство, которое въ отношеніи къ лицу является верховнымъ, абсолютнымъ началомъ, здѣсь само становится подчиненнымъ моментомъ, органомъ всемірнаго духа.

Исторія завершаетъ собою всю область человѣческихъ отношеній. И теоретическія начала и практическія вступаютъ здѣсь въ общій духовный процессъ, въ которомъ сознаніе переработываетъ жизненный матеріалъ, а жизненный матеріалъ, въ свою очередь, воздѣйствуетъ на сознаніе. Но сознанію принадлежитъ здѣсь первенствующая роль, ибо оно заключаетъ въ себѣ законъ сочетанія противоположныхъ элементовъ, идеальнаго и реальнаго; жизненный же матеріалъ, состоящій изъ частныхъ отношеній, составляетъ низшую сферу, которая даетъ только поводы и точки опоры для высшаго развитія духа. Гдѣ сознаніе остановилось на извѣстной точкѣ, тамъ жизнь вѣчно остается неподвижною; никакія отношенія частныхъ силъ не въ состояніи сдвинуть ее съ этой ступени. Въ такомъ положеніи находятся народы Востока. Прогрессивными же народами мы называемъ тѣ, у которыхъ сознаніе переходитъ отъ одной ступени къ другой, по собственному, внутреннему закону. Сознательное начало, руководящее развитіемъ жизни, называется историческою идеею. Исторія управляется идеями и объ-

ясняется только ими. Всѣ частныя событія имѣютъ значеніе на столько, на сколько въ нихъ выражается движеніе идей; познаніе же идей дается намъ единственно философіею. И здѣсь мы приходимъ къ тому положенію, который мы не разъ уже высказывали выше. Возьмемъ ли мы богословскія распри IV-го столѣтія или французскую революцію, вездѣ мы только съ помощью философіи поймемъ смыслъ вопросовъ, волновавшихъ умы, и смотря по тому, какъ мы будемъ судить объ этихъ вопросахъ, цѣлыя историческія эпохи представятся намъ или развитіемъ разумнаго начала или безсмысленнымъ бредомъ человѣка. Къ послѣднему ведетъ чистый опытъ. Вездѣ, гдѣ проявляется идея, онъ принужденъ или остановиться передъ историческимъ явленіемъ, не пытаясь объяснить его значеніе, или просто отвергнуть его, какъ заблужденіе человѣческаго ума. Въ первомъ случаѣ мы получаемъ явленіе непонятное, во второмъ случаѣ явленіе искаженное. И здѣсь и тамъ, объ исторической наукѣ въ истинномъ смыслѣ не можетъ быть рѣчи.

Отсюда ясно, что исходною точкою для изученія исторіи въ ея высшемъ, всемірномъ значеніи должно быть изученіе философіи. Всѣ попытки обратнаго изложенія, то есть, объясненія идей изъ частныхъ явленій, основаны опять же на извращеніи логическаго и дѣйствительнаго отношенія вещей и могутъ вести лишь къ превратному представленію самихъ фактовъ. Сюда относятся всѣ опыты новой соціологіи, которые отправляются отъ такъ называемыхъ положительныхъ данныхъ, то есть, отъ частныхъ явленій, физическихъ, экономическихъ или общественныхъ. Всѣ подобныя попытки всегда были, есть и вѣчно должны оставаться безплодными. Также какъ чисто опытная психологія, онѣ представляютъ одну карикатуру науки. Сюда же слѣдуетъ причислить и новѣйшіе опыты реалистической исторіографіи, напримѣръ: *Исторію цивилизаціи* Бокля и *Происхожденіе современной Франціи* Тэна. Эти два писателя оба держатся чисто опытнаго пути, а между тѣмъ они приходятъ къ совершенно противоположнымъ результатамъ. Обще у нихъ одно: отрицательное отношеніе къ идеямъ; но у одного отрицаніе обращено на идеи религіозныя и правительственныя, у другаго на идеи либеральныя. И то и другое

одинаково противорѣчитъ истинному пониманію историческаго движенія человѣчества [1]).

Только связь идей дѣлаетъ изъ исторіи одно цѣлое. Частныя отношенія имѣютъ лишь временное и мѣстное значеніе. Идеи же соединяютъ народы, неизвѣстные другъ другу, разобщенные пространствомъ и временемъ; онѣ образуютъ изъ нихъ единое человѣчество. Преемственное движеніе идей доказываетъ, что во всемірной исторіи развивается одно духовное начало, изъ чего явствуетъ, что то, что мы называемъ духомъ, то есть, невидимая и неосязаемая, а только мыслимая сущность, проявляющаяся въ отдѣльныхъ лицахъ, не есть лишь внѣшнее обобщеніе или пустое слово, къ которому прибѣгаетъ человѣческій умъ для болѣе удобнаго обозначенія разсѣянныхъ явленій. Нѣтъ, эта мыслимая сущность представляетъ нѣчто совершенно реальное, ибо она связываетъ разобщенныя единицы, образуя изъ нихъ единую духовную особь, которой развитіе управляется однимъ общимъ закономъ. Какъ растеніе или животное, отправляясь отъ сѣмени, развиваетъ изъ него всѣ уже заключающіяся въ немъ, но еще скрытыя отъ взора опредѣленія, и затѣмъ снова завершается сѣменемъ, такъ и человѣчество, исходя отъ первоначальнаго единства, въ которомъ, какъ въ сѣмени, заключается вся духовная его сущность, развиваетъ изъ него два противоположныхъ міра, отвлеченно-общій и частный, чисто-духовный и физическій, нравственный и индивидуальный, безконечный и конечный, и затѣмъ снова сводитъ эти противоположности къ высше-

---

[1]) Книга Тэна замѣчательна тѣмъ, что въ ней реализмъ, послѣдовательно прилагая свои начала, радикально расходится съ либерализмомъ. И точно, если мы придерживаемся исключительно фактовъ и въ нихъ ищемъ мѣрила, мы отъ существующаго не уйдемъ. Отвергая раціональныя начала, Тэнъ признаетъ законнымъ только порядокъ, установившійся безсознательнымъ путемъ, посредствомъ привычекъ, вѣрованій, даже физической силы. Всякая попытка разума поколебать эти основы осуждается, какъ заблужденіе. Между тѣмъ, все развитіе человѣчества исходитъ отъ идеальныхъ стремленій. Разумъ, во имя несуществующей еще цѣли, перерабатываетъ существующее. Какъ скоро мы отвергаемъ идеализмъ, такъ мы послѣдовательно должны отвергнуть и прогрессъ, а вмѣстѣ съ нимъ и свободу, которая служитъ ему орудіемъ. Если реалисты не всѣ еще пришли къ этому убѣжденію, то это происходитъ единственно оттого, что они рѣдко умѣютъ связывать свои мысли.

му единству. Исторія, какъ мы подробнѣе увидимъ ниже, представляетъ полное приложеніе общаго діалектическаго закона, составляющаго самую сущность развивающагося въ ней разума.

Но въ отличіе отъ физическихъ организмовъ, развитіе совершается здѣсь не органическимъ путемъ, то есть, естественнымъ и безсознательнымъ выдѣленіемъ особенностей, а сознательно и свободно, борьбою противоположностей. Исторія представляетъ не органическое, а собственно діалектическое развитіе, свойственное разуму. Поэтому, законъ сцѣпленія причинъ и слѣдствій, которымъ управляется физическій міръ, не находитъ себѣ здѣсь приложенія. Органъ, посредствомъ котораго дѣйствуетъ духъ, есть свободное лицо, а оно не подчиняется внѣшнему закону причинности. И тутъ является необходимость, но необходимость другаго рода, не отрицающая свободу, а дѣйствующая посредствомъ нея. Свободное лице можетъ дѣлать все, что ему угодно; оно не стѣснено ничѣмъ. Но только тѣ его дѣйствія имѣютъ успѣхъ и ведутъ человѣчество къ высшей ступени развитія, которыя сообразны съ внутренними законами духа, подобно тому какъ свободное лицо властно строить какія угодно машины, но только та машина пойдетъ въ ходъ, которая построена сообразно съ законами механики. И здѣсь и тамъ, свобода, какъ формальное начало, не ограничивается ничѣмъ; но достиженіе цѣли зависитъ отъ законовъ, которыми управляется содержаніе дѣятельности. Разница между механическою областью и духовнымъ развитіемъ состоитъ въ томъ, что въ машинѣ цѣль полагается самимъ лицемъ, которое ищетъ для себя орудіе; въ духовномъ же развитіи, само лице становится орудіемъ высшей цѣли, вытекающей изъ существа духа и руководящей его движеніемъ.

Эта высшая цѣль не состоитъ только въ возвращеніи къ первоначальной точкѣ отправленія, какъ въ органической особи, которая начинается и кончается сѣменемъ. Согласно съ діалектическимъ закономъ разума, конечная цѣль духа представляетъ высшее единство, въ которомъ сохраняется все выработанное жизнью разнообразіе. Противоположныя опредѣленія духа, безконечное и конечное, идеи и жизнь, свобода и необходимость, должны быть приведены къ идеально-

му соглашенію. А такъ какъ это соглашеніе составляетъ самый законъ духовнаго міра, такъ какъ оно вытекаетъ изъ природы человѣка, являясь абсолютнымъ требованіемъ его разума, то оно непремѣнно когда нибудь должно быть достигнуто. Еслибы цѣль заключалась въ поставленіи безконечнаго идеала, къ которому конечное должно постепенно приближаться, то самый процессъ простирался бы въ безконечность. Но цѣль духа состоитъ въ такомъ взаимнодѣйствіи обоихъ элементовъ, которое опредѣляется свойствами не только безконечнаго, но и конечнаго; свойства же конечнаго исчерпываются. Цѣль можетъ считаться достигнутою, когда безконечныя начала, составляющія существо духа, вполнѣ проникли тотъ конечный матеріалъ, въ которомъ они проявляются. Духъ, обитающій извѣстную планету, можетъ быть только частнымъ выраженіемъ мірового или абсолютнаго Духа. Далѣе этого мы не можемъ идти, и это составляетъ высшую задачу исторіи.

Но ограничиваются ли этимъ цѣли отдѣльнаго человѣка? Исчерпывается ли назначеніе свободно-нравственнаго лица тѣмъ, что оно становится органомъ всемірнаго духа? Идеализмъ нерѣдко это утверждаетъ; но здѣсь онъ самъ впадаетъ въ односторонность, признавая высшее начало за исключительное. Діалектическій законъ, на которомъ зиждется идеалистическая философія, не ведетъ къ поглощенію различій конечнымъ единствомъ; это было бы возвращеніе къ первоначальной точкѣ отправленія. Различія сохраняются, подчиняясь только высшему, связующему ихъ началу. Вслѣдствіе этого, противоположныя опредѣленія образуютъ каждое свою отдѣльную сферу, управляемую своими законами и выходящую за предѣлы дѣйствія конечнаго единства. Мы видѣли уже, что въ развитіи абсолютнаго бытія, каждый діалектическій его моментъ самъ становится абсолютнымъ, вѣчнымъ началомъ самостоятельнаго міра. Тоже самое прилагается и къ области развитія человѣческаго духа. И тутъ противоположныя начала должны быть поняты, не какъ преходящіе только моменты діалектическаго развитія, а какъ вѣчные жизненные элементы, которые одною лишь своею стороною вступаютъ въ идеальный процессъ, связывающій ихъ съ противоположнымъ, а внѣ этого сохраняютъ самобытное существованіе. Такъ, значеніе теоретическаго на-

чала, то есть, познанія, не ограничивается тѣмъ, что оно служитъ практическимъ цѣлямъ, связывающимъ его съ жизнью: познаніе истины требуется само по себѣ, а не только для практики. Точно также въ практической сферѣ, нравственность не исчерпывается своимъ значеніемъ для человѣческихъ союзовъ; она вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ человѣка членомъ сверхъчувственнаго міра и связываетъ его съ Божествомъ. Церковь только внѣшнею своею стороною подчиняется государству, внутреннею же остается внѣ его дѣйствія и простирается на недоступную государству область. Тоже самое можно сказать и о частныхъ началахъ, исходящихъ отъ матеріальнаго элемента или имѣющихъ въ немъ опору, объ экономическихъ отношеніяхъ, о правѣ, о гражданскомъ обществѣ. И тутъ вездѣ мы находимъ самостоятельную область, которая не исчерпывается подчиненіемъ ея идеальному единству.

Изъ этого ясно, что значеніе человѣческой личности не ограничивается тѣмъ, что она становится органомъ всемірно-историческаго процесса. Какъ носитель абсолютнаго начала, человѣкъ самъ по себѣ имѣетъ абсолютное значеніе. Подчиняясь идеальнымъ требованіямъ того цѣлаго, къ которому онъ примыкаетъ, онъ остается самостоятельнымъ членомъ нравственнаго міра, простирающагося далеко за предѣлы человѣчества. Поэтому, въ отношеніи къ лицу, нравственный законъ, со всѣми вытекающими изъ него послѣдствіями, сохраняетъ свое абсолютное значеніе, независимо отъ историческаго процесса человѣчества. Требованіе же нравственнаго закона, какъ абсолютнаго начала, состоитъ въ томъ, чтобы внѣшнее состояніе человѣка соотвѣтствовало внутреннему или нравственному его достоинству, ибо только черезъ это нравственный законъ можетъ быть верховнымъ закономъ для существа, соединяющаго въ себѣ чувственный элементъ съ разумнымъ. Въ этомъ заключается основаніе справедливости; въ этомъ полагается и совершенство человѣческой жизни.

Такимъ образомъ, само нравственное начало ведетъ къ сочетанію противоположностей; но въ немъ это сочетаніе остается только требованіемъ, которое оно само не въ состояніи исполнить, ибо матеріальный міръ отъ него не зависитъ. Въ приложеніи ко всему человѣчеству, это тре-

бованіе исполняется исторіею, которая ведетъ смѣняющія другъ друга поколѣнія къ идеальному совершенству. Но такъ какъ лице не является только орудіемъ историческаго процесса, а сохраняетъ самостоятельное, абсолютное значеніе, то требованіе нравственнаго закона должно быть исполнено и относительно его. Историческое развитіе духа очевидно не въ состояніи этого сдѣлать, ибо оно управляетъ движеніемъ цѣлаго, а не судьбою частей. Слѣдовательно, тутъ необходимо такое начало, которое, властвуя и надъ духовнымъ міромъ и надъ матеріальнымъ, приводило бы ихъ въ должное соотвѣтствіе. Это начало дается идеею Провидѣнія, которая здѣсь находитъ свое приложеніе. Эта идея вытекаетъ, какъ мы видѣли, изъ чисто теоретическаго развитія понятія о Богѣ; здѣсь она, съ другой стороны, является какъ требованіе нравственнаго закона. На этомъ основано нравственное доказательство бытія Божьяго, развитое Кантомъ. Недостаточность теоріи Канта заключается въ томъ, что онъ считалъ это доказательство единственнымъ, отвергая чисто теоретическіе доводы, какъ неспособные убѣдить насъ въ дѣйствительномъ существованіи недоступнаго чувствамъ предмета. Мы видѣли уже, что это скептическое отношеніе къ теоретическимъ доказательствамъ бытія Божьяго было послѣдствіемъ особенной точки зрѣнія Канта. Въ существѣ своемъ, эти доказательства имѣютъ полную убѣдительную силу, ибо они опираются на непреложные законы разума, составляющіе источникъ всякаго убѣжденія. Нравственное же доказательство, истекая изъ абсолютныхъ требованій практической жизни, служитъ имъ подтвержденіемъ. Безъ понятія о Провидѣніи, нравственный законъ не можетъ быть абсолютнымъ закономъ для человѣка, какъ разумно-чувственнаго существа.

На дѣлѣ мы видимъ однако, что требуемое соотвѣтствіе далеко не всегда существуетъ. Конечно, мы вполнѣ никогда не можемъ объ этомъ судить, ибо мы не знаемъ ни глубины души человѣческой, ни того, что требуется, для того чтобы привести ее къ высшему совершенству. То, что физически представляется намъ зломъ, въ нравственномъ отношеніи часто бываетъ добромъ. Тѣмъ не менѣе, когда мы смотримъ на бѣдствія, постигающія нерѣдко лучшихъ людей въ тотъ кратковременный періодъ, который данъ чело-

вѣку на землѣ, мы не можемъ не придти къ убѣжденію, что въ настоящей жизни это соотвѣтствіе—чисто случайное. Слѣдуя своимъ законамъ, матеріальный міръ не всегда согласуется съ высшими законами, управляющими свободою человѣка. Между тѣмъ, нравственное требованіе абсолютно; слѣдовательно, оно непремѣнно должно быть исполнено. А потому, мы должны заключить, что судьба человѣка не ограничивается земною жизнью. Мы приходимъ къ постулату безсмертія души, который Кантъ, вмѣстѣ съ нравственнымъ доказательствомъ бытія Божьяго, выводилъ изъ абсолютныхъ требованій нравственнаго закона.

Здѣсь мы выходимъ уже изъ предѣловъ всякаго опыта. Опытное знаніе, очевидно, не можетъ представить намъ никакихъ данныхъ на счетъ того, что происходитъ послѣ смерти. Съ другой стороны, тутъ, повидимому, неприложимы и логическіе законы, изъ которыхъ выводятся только общія начала, а не фактическое существованіе вещей; продолженіе же души послѣ смерти принадлежитъ къ области внѣшнихъ фактовъ. Что же мы можемъ знать о безсмертіи? Это покажетъ намъ слѣдующая глава.

ГЛАВА X.

БЕЗСМЕРТІЕ ДУШИ.

Мысль о безсмертіи души не дается намъ опытомъ, а между тѣмъ она составляла постоянное убѣжденіе человѣчества. Мы находимъ ее у самыхъ первобытныхъ народовъ, на первыхъ ступеняхъ развитія. Какъ же объяснить такое явленіе?

Послѣдователи теоріи, которая все человѣческое знаніе производитъ изъ опыта, поставлены здѣсь въ значительное затрудненіе. Чтобъ объяснить явленіе, которое прямо идетъ въ разрѣзъ со всѣми ихъ взглядами, они прибѣгаютъ къ самымъ невѣроятнымъ натяжкамъ. Выводятъ, напримѣръ, мысль о продолженіи души послѣ смерти изъ опытнаго представленія сновидѣній. Спящему кажется, что душа его гдѣ то летаетъ и встрѣчается съ умершими, изъ чего проснувшійся заключаетъ, что души умершихъ еще существуютъ, только невидимы для внѣшняго взора. Это объясненіе, какъ и всѣ объясненія подобнаго рода, грѣшитъ тѣмъ, что въ немъ можно найти все, кромѣ логики. Здѣсь слѣдствіе принимается за причину. Ежедневный опытъ удостовѣряетъ насъ, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Тотъ же опытъ удостовѣряетъ насъ, что въ настоящей жизни душа никогда не отдѣляется отъ тѣла. Самое понятіе о душѣ, какъ о чемъ то особенномъ, не дается намъ опытомъ. Слѣдовательно, держась чисто опытнаго пути, мы никогда не придемъ къ такому понятію о сновидѣніяхъ, которое бы дало намъ точку опоры для мысли о безсмертіи. Для того чтобы представить себѣ, что наша душа гдѣ то летала и встрѣчалась съ душами умершихъ, надобно предварительно имѣть уже понятіе о томъ, что душа составляетъ нѣчто

отдѣльное отъ тѣла и можетъ его покидать. Получивши какимъ бы то ни было образомъ это понятіе, мы можетъ уже приложить его къ сновидѣніямъ и толковать ихъ такимъ способомъ; но тогда сновидѣнія намъ вовсе не нужны для вывода мысли о безсмертіи: она дается и безъ нихъ.

Откуда же проистекаетъ у первобытныхъ народовъ это понятіе о душѣ, отдѣльной отъ тѣла? Изъ того самаго источника, откуда оно берется во всѣ времена — изъ человѣческаго самосознанія. Объясненіе мысли о безсмертіи ложнымъ толкованіемъ сновидѣній возможно только въ приложеніи къ тому младенческому состоянію, когда человѣкъ будто бы еще не догадался, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Но какъ скоро, при большей зрѣлости мысли, онъ убѣждается, что сны ничто иное какъ смутныя представленія, возникающія въ душѣ въ періоды покоя, такъ это объясненіе отпадаетъ и нужно прибѣгнуть къ другому. Послѣдователи этой теоріи предполагаютъ, что человѣкъ сохраняетъ понятіе, отвергнувъ то, что дало ему бытіе; то есть, къ одной натяжкѣ прибавляется другая, столь же невѣроятная. Истинно научное объясненіе должно сводить одно и тоже явленіе къ одному и тому же источнику. Если въ позднѣйшія времена понятіе о душѣ, отдѣльной отъ тѣла, является плодомъ человѣческаго самосознанія, то мы должны тоже самое предположить и о первобытномъ состояніи, съ тѣмъ различіемъ, что здѣсь самосознаніе является еще въ формѣ темнаго чувства, которое только въ послѣдствіи, съ высшимъ развитіемъ разума, доходитъ до ясныхъ понятій. Человѣкъ всегда и вездѣ сознаетъ себя субъектомъ; онъ всегда и вездѣ чувствуетъ въ себѣ единое начало, управляющее разнообразными движеніями тѣла, начало, которое идетъ далеко за предѣлы тѣлесныхъ ощущеній, ибо оно представляетъ себѣ предметы отдаленные, вспоминаетъ давно прошедшія событія и проникаетъ взоромъ въ будущее. Въ видимой, матеріальной оболочкѣ онъ внутренно чувствуетъ живущее въ ней невидимое. И когда тѣло лишается этого оживляющаго его начала, первобытному человѣку не приходитъ въ голову, что оно превратилось въ ничто, ибо это противорѣчитъ законамъ его разума: онъ думаетъ только, что невидимое отдѣлилось отъ видимаго и отлетѣло въ неизвѣстную область.

А такъ какъ съ смертью прекращается невидимое глазу дыханіе, то онъ дыханіе считаетъ явленіемъ этого невидимаго начала. Вслѣдствіе этого, не раздѣляя еще явленія отъ являющагося, онъ самое это начало называетъ духомъ или душею. Когда человѣкъ умираетъ, дикіе представляютъ себѣ, что душа, въ видѣ дыханія, отлетаетъ отъ тѣла, которое остается безжизненнымъ и предается тлѣнію. Отсюда и понятія о продолженіи души послѣ смерти. Душа остается въ видѣ легкой тѣни, которая носитъ еще образъ умершаго, но лишена всякихъ тѣлесныхъ элементовъ. Отсюда, наконецъ, естественно представляющаяся мысль, что душа, умершаго можетъ явиться человѣку во снѣ, когда закрыты тѣлесные взоры и открыты только взоры душевные. Эта мысль составляетъ послѣдствіе всего предъидущаго, но никакъ не можетъ быть причиною означенныхъ представленій.

Таковы понятія первобытнаго человѣка о безсмертіи души. Все здѣсь тѣсно связано одно съ другимъ и вытекаетъ изъ одного начала, изъ смутнаго самосознанія прирожденнаго человѣку разума. Но человѣкъ не останавливается на этой ступени. Разумъ, развиваясь, требуетъ провѣрки тѣхъ представленій, которыя возникли въ немъ вслѣдствіе темнаго инстинкта. Являются философскія доказательства безсмертія души. Не довольствуясь смутными вѣрованіями, философія старается утвердить это убѣжденіе на твердомъ основаніи логическихъ выводовъ. Эти-то доказательства мы должны разобрать.

Первое основано на понятіи о душѣ, какъ простой сущности или субстанціи, не подлежащей разрушенію. Уже Платонъ, въ своемъ *Федонѣ*, доказывалъ, что разлагается только сложное; простое же существо вѣчно остается однимъ и тѣмъже. Тотъже самый доводъ Лейбницъ прилагалъ къ своимъ монадамъ: какъ простая, единичная сущность, монада подлежитъ только сверхъестественному творенію или разрушенію, но сама по себѣ она уничтожиться не можетъ.

Вопросъ состоитъ здѣсь ,въ томъ: точно ли душа есть простая сущность? Это понятіе дается намъ самосознаніемъ. Обращаясь на себя, человѣкъ непосредственно сознаетъ себя нераздѣльною единицею, заключающею въ себѣ

безконечное разнообразіе представленій, не какъ самостоятельныя, внѣ другъ друга пребывающія части, а какъ идеальные моменты, измѣняющіеся во времени и всѣ принадлежащіе къ единому существу. Такое представленіе о самомъ себѣ не подлежитъ сомнѣнію; это—фактъ, въ которомъ постоянно удостовѣряетъ насъ внутренній опытъ. Но слѣдуетъ ли изъ этого что нибудь относительно реальной сущности души? Кантъ это отрицалъ; онъ утверждалъ, что изъ мыслимаго представленія о субъектѣ никакъ нельзя вывести реальнаго понятія о субстанціи, ибо въ мысли не заключается бытіе. Этотъ выводъ онъ называлъ паралогизмомъ чистаго разума, который свои собственныя опредѣленія принимаетъ за дѣйствительныя свойства вещей. Но говоря о доказательствахъ бытія Божьяго, мы видѣли уже, что господствующій у Канта разрывъ между мыслью и бытіемъ объясняется особенностью его точки зрѣнія. Мы убѣдились, напротивъ, что логическія опредѣленія соотвѣтствуютъ самой сущности вещей, составляя умственную форму, въ которой выражаются реальныя начала. Если мы матерію можемъ назвать субстанціею, то мы въ еще большей степени должны присвоить это названіе субъекту. Подъ именемъ субстанціи мы разумѣемъ единое, лежащее въ основаніи различій и постоянно сохраняющееся при ихъ измѣненіи. Этими признаками единства и постоянства исчерпывается понятіе о субстанціи; но именно они всего болѣе прилагаются къ субъекту, который всѣ свои представленія и чувства признаетъ своими, относя ихъ къ себѣ, какъ единой сущности, и непрерывно сохраняя это самосознаніе при смѣнѣ представленій. Когда мы матерію признаемъ субстанціею, мы только предполагаемъ нѣчто единое, недоступное чувствамъ, но лежащее въ основаніи различій; это не болѣе какъ умозаключеніе, которое дѣлается на основаніи законовъ разума. Въ самосознаніи же субъекта мы имѣемъ непосредственное сознаніе этого единства; тутъ субстанція сама становится для насъ явленіемъ. Нѣтъ нужды, что все это совершается въ области мысли: въ понятіи о субстанціи не заключается ничего, что̀ бы ограничивало приложеніе его единственно къ матеріальному міру. Оно точно также приложимо и къ духовной области. Если понятіе о матеріальной субстанціи доступнѣе внѣшнему представленію, то

понятіе о духовной субстанціи ближе къ внутреннему самосознанію. Въ сущности же, въ обоихъ случаяхъ понятіе остается одно и тоже.

Вслѣдствіе этого, всѣ философіи, за исключеніемъ скептицизма и матеріализма, признаютъ душу субстанціею. Скептицизмъ остается при сомнѣніи, объявляя эти вопросы недоступными человѣческому разуму; матеріализмъ же, отправляясь отъ частныхъ началъ, прямо признаетъ душу сочетаніемъ матеріальныхъ частицъ, или, въ болѣе утонченной формѣ, согласнымъ дѣйствіемъ матеріальныхъ частицъ.

Матеріалистическое воззрѣніе очень старо. Какъ мы уже видѣли выше, матеріализмъ составляетъ одну изъ точекъ зрѣнія, на которыя необходимо становится разумъ, когда онъ начинаетъ философствовать о вещахъ. Но въ новѣйшее время онъ старается найти болѣе твердую точку опоры въ тѣхъ физіологическихъ фактахъ, которые доказываютъ зависимость душевныхъ явленій отъ тѣлесныхъ. Извѣстно, что перерѣзъ нерва дѣлаетъ членъ безчувственнымъ или неспособнымъ къ движенію, что пораженіе мозга лишаетъ человѣка, всецѣло или отчасти, сознанія. Отсюда выводятъ, что чувство и сознаніе составляютъ такія же отправленія нервной и мозговой системы, какъ пищевареніе составляетъ отправленіе желудка и дыханіе отправленіе легкихъ.

Вся сила этого довода заключается въ его логической связи съ посылками. Опытъ показываетъ намъ только зависимость душевныхъ явленій отъ тѣлесныхъ, но какого рода эта зависимость, мы изъ опыта не узнаемъ. Должны ли мы понять ее какъ отношеніе субстанціи къ дѣятельности, или какъ отношеніе причины къ слѣдствію, или наконецъ, какъ взаимнодѣйствіе двухъ разныхъ элементовъ? Доказать то или другое составляетъ задачу логической операціи, которая, отправляясь отъ опытныхъ данныхъ, должна сдѣлать изъ нихъ необходимые выводы. Что же можемъ мы заключить изъ извѣстныхъ намъ фактовъ? Мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что существуетъ зависимость души отъ тѣла: какъ скоро тѣлесный органъ пораженъ, такъ уничтожается или измѣняется душевное явленіе. Изъ этого мы въ правѣ заключить, что извѣстное состояніе тѣлеснаго органа составляетъ необходимое условіе для произведенія душевнаго явленія. Но есть ли это единственное

условіе? На основаніи физіологическихъ опытовъ, мы не въ правѣ этого сказать. Когда мы наблюдаемъ извѣстное явленіе, которое происходитъ вслѣдствіе взаимнодѣйствія двухъ факторовъ, напримѣръ водородное огниво, гдѣ огонь производится дѣйствіемъ водороднаго газа на кусокъ губчатой платины, мы несомнѣнно знаемъ, что безъ платины не будетъ и огня, но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что платина составляетъ единственную причину огня, а водородъ тутъ не при чемъ. Предположимъ, что наблюдатель не знаетъ, что̀ содержится въ банкѣ; онъ видитъ одну платину, но не видитъ выходящаго газа, и если онъ платину удалитъ, огонь прекращается, какъ же скоро онъ опять поставитъ ее на мѣсто, огонь снова появляется. Въ правѣ ли онъ заключить изъ этого, что огонь происходитъ единственно отъ платины, а ни отъ чего другаго? Очевидно, нѣтъ. А между тѣмъ, именно въ такія условія поставленъ физіологъ относительно душевныхъ явленій. Онъ можетъ производить свои наблюденія только надъ однимъ изъ факторовъ; другой же отъ него ускользаетъ. Чтобы наблюдать послѣдній, нужны другіе пріемы и другіе инструменты. Явленія сознанія тоже подлежатъ опыту, только не внѣшнему, а внутреннему, и это составляетъ для насъ единственный источникъ, изъ котораго мы можемъ черпать свои свѣдѣнія о томъ, что̀ происходитъ въ душѣ. Внѣшніе признаки душевныхъ явленій становятся для насъ понятными только въ силу внутренняго опыта. Самый внѣшній опытъ составляетъ плодъ нашего внутренняго сознанія, которое является первоначальнымъ источникомъ всякаго знанія. Внутренній же опытъ показываетъ намъ извѣстную зависимость душевныхъ явленій отъ тѣлесныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ непосредственно даетъ намъ сознаніе субъекта, какъ самостоятельнаго источника мыслей и дѣйствій. Мы внутреннимъ опытомъ сознаемъ свою мысль, какъ плодъ извѣстной логической операціи, и свое дѣйствіе, какъ плодъ своего рѣшенія, а отнюдь не какъ результаты извѣстнаго мозговаго процесса. Мы сознаемъ въ себѣ духовную силу, которая можетъ воздѣйствовать на тѣлесныя движенія и даже управлять ими. Для внутренняго нашего взора, тѣло представляется только органомъ, черезъ посредство котораго дѣйствуетъ невидимая душа.

Есть ли это обманъ? Нѣтъ ли тутъ неизбѣжнаго самообольщенія, проистекающаго изъ того, что мы сознаемъ свою дѣятельность, но не сознаемъ того, что въ насъ дѣйствуетъ? Это *я*, которое мы считаемъ источникомъ дѣйствій, само можетъ быть только результатомъ дѣятельности скрытыхъ отъ насъ силъ. Внѣшній опытъ удостовѣряетъ насъ, что извѣстное состояніе мозга составляетъ необходимое условіе сознанія, о чемъ внутреній опытъ не говоритъ намъ ничего; слѣдовательно, мы не имѣемъ никакого основанія отрицать, что все наше сознаніе ничто иное какъ дѣятельность этого самаго мозга, котораго центральное положеніе объясняетъ и воздѣйствіе его на другіе тѣлесные элементы. Зачѣмъ же намъ принимать двѣ причины, когда достаточно одной?

Очевидно, что весь вопросъ сводится къ тому: есть ли возможность свести оба фактора на одинъ? Для этого существуетъ только одинъ способъ: надобно всѣ дѣйствія одного фактора объяснить законами другаго. Этотъ способъ признается во всѣхъ опытныхъ наукахъ. Когда мы движеніе небесныхъ свѣтилъ выводимъ изъ законовъ притяженія, мы въ правѣ это сдѣлать, потому, что всѣ астрономическія явленія объясняются этими законами. На томъже основаніи мы подводимъ подъ эти законы и паденіе тѣлъ. Но мы не подводимъ подъ нихъ химическихъ соединеній, потому что химическія явленія не объясняются законами тяготѣнія. Тутъ мы по необходимости должны принять самостоятельную силу или самостоятельное свойство матеріи.

Есть ли возможность объяснить душевныя явленія дѣйствіемъ тѣлесныхъ силъ? Матеріалисты съ глубокой древности до настоящаго времени пытались это сдѣлать; но всѣ попытки этого рода всегда обнаруживали такія очевидныя натяжки, такія вопіющія противорѣчія, такую бѣдность мысли, такое насиліе опыту, что тутъ сама собою, для всякаго мыслящаго человѣка, раскрывалась полная несостоятельность этой системы.

Всѣ наши понятія о дѣйствіяхъ матеріи сводятся къ внѣшнему движенію. Матеріальныя частицы могутъ соединяться и раздѣляться; сочетанія ихъ могутъ принимать ту или другую форму, хотя большею частью по неизвѣстнымъ намъ законамъ. Въ устроенномъ тѣмъ или другимъ способомъ тѣлѣ

можетъ опять происходить процессъ соединенія и раздѣленія частицъ, и этотъ процессъ мы можемъ называть жизнью. Но далѣе этого наши объясненія не идутъ. Какимъ образомъ изъ соединенія и раздѣленія частицъ можетъ произойти *чувство*, этого мы ни коимъ образомъ не въ состояніи постигнуть. Чувство есть отраженіе извѣстнаго движенія въ единичномъ существѣ, которое признаетъ это движеніе своимъ и относитъ его къ себѣ. Съ появленіемъ чувства мы переносимся въ совершенно иной міръ, который вполнѣ понятенъ нашему внутреннему опыту, но совершенно необъяснимъ для внѣшняго, имѣющаго дѣло съ однимъ матеріальнымъ міромъ. Это признаютъ всѣ добросовѣстные естествоиспытатели. Тѣ же, которые болѣе дорожатъ предвзятою мыслью, нежели интересомъ истины, смѣло перепрыгиваютъ черезъ эту пропасть и пускаются въ дальнѣйшій путь, оставляя опытъ позади себя и еще менѣе заботясь о логикѣ.

Однако и на этомъ пути ихъ на каждомъ шагу ожидаютъ преграды. Образъ столь же мало объясняется отношеніемъ матеріальныхъ частицъ, какъ и чувство. По способу происхожденія, онъ какъ будто поддается такому объясненію. Внѣшнее впечатлѣніе даетъ ему матеріальную основу. Но внѣшнее впечатлѣніе исчезаетъ, а образъ остается и воспроизводится внутреннимъ дѣйствіемъ души. Это воспроизведеніе объясняютъ иногда отпечатками или слѣдами, остающимися отъ внѣшняго впечатлѣнія. Но все это не болѣе, какъ метафорическія выраженія, посредствомъ которыхъ стараются устранить затрудненіе. Не говоря о томъ, что подобныхъ слѣдовъ никто никогда не могъ указать въ дѣйствительности, они немыслимы даже какъ простая гипотеза, ибо слѣды, отпечатлѣвающіеся на одномъ и томъже органѣ, должны, по законамъ матеріи, изглаживать другъ друга, а здѣсь они сохраняются въ цѣлости. Давно забытый образъ воспроизводится иногда съ такою живостью, что при затмѣніи разсудка, онъ принимается даже за настоящій предметъ. Немыслимо и сведеніе воспроизведеннаго образа къ внутреннему движенію, которое будто бы остается, когда прекратился внѣшній толчекъ; ибо одинъ образъ смѣняется другимъ и можетъ цѣлые годы оставаться забытымъ, движеніе же, разъ прекратившееся, не возобновляется само собою: для

этого нужно новое впечатлѣніе. Наконецъ, сюда неприложимо и понятіе о силѣ, которая остается въ скрытомъ состояніи, пока она снова не вызывается къ дѣйствію. Если понимать скрытую силу, какъ внутреннее движеніе, то это сводится къ предъидущей гипотезѣ; если же понимать ее, только какъ способность къ движенію, то и въ такомъ случаѣ теорія сохраненія силы къ образу неприложима, ибо внѣшнее впечатлѣніе, съ физіологической точки зрѣнія, какъ возбужденіе нервной системы, составляетъ трату, а не накопленіе силы; слѣдовательно, чѣмъ сильнѣе и чаще впечатлѣніе, тѣмъ менѣе мы должны быть въ состояніи его воспроизводить, а на дѣлѣ выходитъ наоборотъ. Однимъ словомъ, какія бы мы ни принимали матеріальныя начала, мы имѣемъ тутъ явленіе, которое всѣмъ имъ противорѣчитъ. Воспроизведенный воображеніемъ образъ есть нѣчто дѣйствительное, ибо онъ существуетъ въ душѣ, но онъ идетъ наперекоръ всѣмъ законамъ матеріальнаго міра.

Замѣтимъ притомъ, что воспроизведенный образъ понимается представляющимъ лицемъ, не только какъ присущій его душѣ, но и какъ относящійся къ прошедшему. Воспроизведеніе его связано съ представленіемъ времени. Это опять нѣчто совершенно выходящее изъ предѣловъ матеріальнаго бытія. Всѣ матеріальныя движенія происходятъ въ настоящемъ, которое одно имѣетъ внѣшнюю реальность. Прошедшее же и будущее суть идеальныя представленія, существующія только въ душѣ. Въ противоположность пространственнымъ опредѣленіямъ матеріи, разумъ живетъ во времени, связывая одно несуще ствующее съ другимъ, отжившее съ тѣмъ, что еще не возникло. Разумъ имѣетъ, можно сказать, совершенно другое протяженіе, нежели матерія. Поэтому, всѣ попытки вывести представленіе о времени изъ внѣшнихъ впечатлѣній радикально несостоятельны. Онѣ неизбѣжно впадаютъ въ логическій кругъ. Обыкновенно выводятъ это представленіе изъ движенія. Но движеніе, въ каждый данный моментъ, даетъ намъ только извѣстное состояніе тѣла. Для того чтобы это состояніе было понято какъ измѣненіе предъидущаго, необходимо, чтобы сохранился или воспроизведенъ былъ образъ этого несуществующаго уже состоянія; необходимо далѣе, чтобы этотъ образъ былъ сопоставленъ съ новымъ впечатлѣніемъ, и притомъ такъ, что-

бы оба были поняты не какъ отличные только другъ отъ друга, а какъ *слѣдующіе* другъ за другомъ, одинъ, какъ настоящій, а другой, какъ уже прошедшій; то есть, необходимо, чтобы въ душѣ существовало уже представленіе времени, безъ котораго немыслимо и представленіе движенія. Изъ этого видно, что образъ времени, также какъ и образъ пространства, мы должны признать прирожденнымъ душѣ; а такъ какъ онъ не дается намъ матеріальнымъ міромъ, то мы, по законамъ логики, принуждены признать душу за самостоятельный элементъ.

Тоже самое слѣдуетъ сказать и о происхожденіи отвлеченныхъ понятій. Въ изслѣдованіи этого предмета, новѣйшіе матеріалисты не могутъ уже ссылаться на опытъ, ибо тутъ требуется не внѣшній опытъ, а логическій анализъ, котораго пріемы имъ совершенно чужды. Поэтому, обыкновенно они пробавляются давно опровергнутыми теоріями Локка или Кондильяка. Но мы видѣли уже всю несостоятельность этихъ попытокъ. Разумъ, какъ доказано въ предъидущихъ главахъ, долженъ быть признанъ самостоятельнымъ источникомъ понятій, идущихъ далеко за предѣлы матеріальныхъ впечатлѣній. Въ понятіи, еще болѣе нежели въ представленіи, исчезаетъ всякая матеріальная подкладка. Тутъ нѣтъ даже образа, напоминающаго внѣшнее впечатлѣніе. Единство, причину, субстанцію нельзя изобразить, какъ можно изобразить, напримѣръ, представляемый камень или дерево. Матеріальнымъ выраженіемъ понятій является слово; но слово есть не болѣе какъ знакъ, подъ которымъ скрывается смыслъ, а этотъ смыслъ не имѣетъ въ себѣ ничего матеріальнаго. Защитники опытнаго происхожденія понятій обыкновенно видятъ въ нихъ только смутныя представленія, въ которыхъ отпали всѣ живые признаки и осталось только неясное впечатлѣніе чего-то. Между тѣмъ, понятія не только имѣютъ ясный и точный смыслъ, но главная ихъ задача заключается въ томъ, чтобы внести ясность и связь въ наши представленія. На сколько мы можемъ судить о животныхъ, они не имѣтъ понятій, ибо лишены слова. Ихъ мышленіе совершается путемъ однихъ представленій; но именно поэтому оно стоитъ такъ неизмѣримо низко, въ сравненіи съ мышленіемъ человѣка. Еслибы понятія были только смутныя представленія, то выходило бы наоборотъ. Животныя

имѣли бы передъ нами огромное преимущество яснаго мышленія передъ смутнымъ.

Наконецъ, въ области мысли, величайшимъ камнемъ преткновенія для матеріалистовъ является самосознаніе. Когда имъ говорятъ, что субъектъ самого себя противополагаетъ самому себѣ и такимъ образомъ является единымъ и двойственнымъ вмѣстѣ, они отвѣчаютъ, что это—нелѣпость. И точно, это—нелѣпость съ точки зрѣнія физическихъ законовъ. Никакое движеніе матеріальныхъ частицъ не въ состояніи произвести ничего подобнаго. А между тѣмъ, эта нелѣпость есть фактъ, и фактъ, который лежитъ въ основаніи всѣхъ душевныхъ явленій. По выраженію Фихте, возвратная форма составляетъ основной законъ разума. Но эта форма совершенно чужда матеріальному міру.

Не менѣе значительныя преграды встрѣчаютъ матеріалисты и въ объясненіи воли. Въ новѣйшее время, опытнымъ матеріаломъ для этихъ выводовъ служатъ наблюденія надъ рефлексами или безсознательными движеніями, происходящими отъ внѣшнихъ впечатлѣній. Изъ рефлексовъ хотятъ вывести всѣ явленія воли; но и тутъ, на первыхъ же шагахъ оказываются такія чудовищныя противорѣчія, которыя уничтожаютъ эту теорію въ самомъ основаніи.

Рефлексъ понимается физіологами, какъ единое дѣйствіе, котораго начало составляетъ внѣшнее возбужденіе, середину—отраженіе этого возбужденія въ центральномъ нервномъ или мозговомъ узлѣ, а конецъ—обратное движеніе отъ центра къ окружности. Дальнѣйшія же видоизмѣненія этого основнаго типа зависятъ отъ устройства центральнаго аппарата, который, играя роль регулятора, можетъ или усиливать или задерживать сообщенное ему движеніе. Къ этому сводятся всѣ явленія мысли и воли [1]).

Такова теорія. Ясно однако, что рефлексъ заключаетъ въ себѣ не одно дѣйствіе, а два, ибо обратное движеніе является, какъ противодѣйствіе внѣшнему впечатлѣнію. Это очевидно въ тѣхъ случаяхъ, когда безсознательный рефлексъ направленъ именно къ тому, чтобы устранить или избѣгнуть то, что производитъ возбужденіе. По законамъ логики,

---

[1]) См. *Рефлексы головнаго мозга* г. Сѣченова и его же: *Кому и какъ изучать психологію?*

невозможно противодѣйствіе назвать концомъ дѣйствія, ибо одно есть отрицаніе другаго. Всего менѣе это понятіе приложимо къ явленіямъ воли, гдѣ возбужденіе можетъ быть чисто идеальное, напримѣръ оскорбительное слово, безнравственный поступокъ, даже просто опущеніе, а реакція можетъ быть совершенно матеріальнаго свойства. Представимъ себѣ напримѣръ, что во времена крѣпостнаго права хозяинъ далъ слугѣ приказаніе, а слуга, вмѣсто того чтобы исполнить приказаніе, заснулъ, хозяинъ же, увидавши его спящимъ, разгнѣвался и его ударилъ. Сообразно съ изложенною теоріею, мы должны признать ударъ дѣйствіемъ сна нерадиваго слуги. Если же мы скажемъ, что не сонъ, а неисполненіе приказанія было причиною рефлекса, то физическій ударъ будетъ послѣдствіемъ чистаго отрицанія, отсутствія извѣстнаго дѣйствія. И то и другое ведетъ къ нелѣпости.

Очевидно слѣдовательно, что мы имѣемъ тутъ два дѣйствія, которыя исходятъ отъ двухъ противоположныхъ источниковъ, а потому имѣютъ противоположныя направленія. Одно идетъ отъ окружности къ центру, другое отъ центра къ окружности. Что послѣднее не составляетъ только продолженіе перваго, ясно изъ самаго опредѣленія рефлекса, которое дается физіологами, и которое принадлежитъ этому явленію даже въ простѣйшей его формѣ. Рефлексъ, говорятъ физіологи, есть цѣлесообразное дѣйствіе. Но откуда же берется у него цѣлесообразность, которою опредѣляется самое его направленіе? Ея нѣтъ въ первоначальномъ возбужденіи, которое можетъ быть чисто случайнымъ, или можетъ даже имѣть цѣль, прямо противоположную той, которою направляется рефлексъ. Очевидно, что человѣкъ, который ударяетъ другаго, дѣлаетъ это не съ цѣлью получить ударъ въ свою очередь. Слѣдовательно, цѣль рефлекса полагается центральнымъ элементомъ, который не только регулируетъ сообщенное ему движеніе, но становится источникомъ самостоятельнаго движенія, отрицающаго первое. Цѣль же предполагаетъ сознающій ее разумъ, ибо цѣль ничто иное какъ представленіе несуществующаго еще послѣдствія дѣйствія. Въ чисто механическихъ отношеніяхъ нѣтъ цѣлесообразности, вслѣдствіе чего, какъ мы уже видѣли, телеологическія объясненія отвергаются механическимъ воззрѣні-

емъ на природу. Въ рефлексѣ, на первоначальныхъ его ступеняхъ, цѣль можетъ полагаться и безсознательно. Обезглавленная лягушка дѣлаетъ движеніе съ цѣлью устранить нарушающія организмъ возбужденія. Точно также и машина можетъ дѣйствовать цѣлесообразно. Но это доказываетъ только, что машина устроена разумомъ въ виду цѣли. Въ организмѣ, въ отличіе отъ машины, цѣль полагается не внѣшняя, а внутренняя. Цѣлесообразныя движенія обезглавленнаго животнаго всѣ производятся въ виду самосохраненія. Но при сложности животнаго организма, при тѣхъ разнообразныхъ задачахъ, которыя ему предстоятъ, эта цѣль только въ весьма ограниченныхъ предѣлахъ можетъ быть исполнена безсознательными дѣйствіями. Тутъ необходимо присутствіе разума, выбирающаго средства и направляющаго движенія. Вслѣдствіе этого, центральный аппаратъ въ животномъ организмѣ становится носителемъ разумнаго начала. Низшая цѣлесообразность безсознательнаго рефлекса является только орудіемъ высшей цѣлесообразности разумнаго сознанія, приготовительною ступенью для дѣйствій послѣдняго. И тутъ, какъ и во всякомъ развитіи, низшая ступень объясняется высшею, а не наоборотъ.

Такимъ образомъ, теорія рефлексовъ, при точномъ анализѣ заключающихся въ нихъ явленій, сама приводитъ насъ къ признанію разумнаго начала, какъ самостоятельнаго источника движеній. Всякое внѣшнее возбужденіе, какъ ясно изъ самаго слова, вызываетъ воздѣйствіе со стороны владычествующаго въ организмѣ элемента, который не подчиняется только внѣшнему толчку, но, будучи вызванъ къ дѣйствію, самъ полагаетъ цѣли, выбираетъ средства и направляетъ движенія. Это не посредникъ, не регуляторъ сообщенныхъ ему извнѣ движеній, а хозяинъ, которому принадлежитъ иниціатива. Поэтому, онъ можетъ полагать себѣ цѣли даже помимо всякаго внѣшняго возбужденія,—явленіе необъяснимое съ точки зрѣнія теоріи рефлексовъ. И эти цѣли могутъ идти далеко за предѣлы не только даннаго дѣйствія, но и самаго существованія организма. Человѣкъ полагаетъ себѣ цѣлью будущее благо человѣчества, познаніе абсолютнаго, загробную жизнь, соединеніе съ Богомъ. Центральный аппаратъ, который мы приняли было за механическаго регулятора, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается носителемъ

безконечнаго начала, а нервы, посредствомъ которыхъ онъ воспринимаетъ и сообщаетъ движенія, являются только его орудіями для взаимнодѣйствія съ внѣшнимъ міромъ. Мы имѣемъ тутъ не машину, передающую матеріальныя движенія, а самобытное начало, управляющее матеріею во имя цѣлей чисто духовныхъ.

Всѣ эти неодолимыя затрудненія, которыя встрѣчаются на пути матеріализма, и тѣ нескончаемыя противорѣчія и натяжки, къ которымъ онъ принужденъ прибѣгать для ихъ устраненія, заставляютъ самихъ физіологовъ, сколько нибудь основательно занимающихся психологіею, отвергнуть матеріализмъ, какъ неспособный объяснить явленія. Матеріализмъ, говоритъ Вундтъ, „находится въ выгодномъ положеніи, пока онъ, указывая на зависимость представленій и мышленія отъ физіологическихъ условій, ратуетъ противъ обыкновеннаго дуализма. Но самъ онъ никогда не могъ дать какого либо объясненія психологическихъ явленій, и надежда, что это когда нибудь можетъ ему удастся, исчезаетъ вслѣдствіе противорѣчія его съ самыми твердыми основаніями критики познанія. Факты сознанія составляютъ основу всего нашего познанія. Внѣшній опытъ есть поэтому только особенная область внутренняго опыта, и если онъ необходимо ведетъ къ признанію объективнаго бытія, то форма, въ которой мы воспринимаемъ это бытіе, существенно обусловливается свойствами сознанія. Чувство есть субъективная форма, въ которой мы воздѣйствуемъ на внѣшнее впечатлѣніе; пространство и время основаны на субъективныхъ законахъ синтеза представленій; наконецъ, понятія о причинности и субстанціи, въ которыхъ мы вездѣ нуждаемся для объясненія природы, имѣютъ психологическое происхожденіе“ [1]).

На этомъ основаніи, Вундтъ склоняется къ тому, что̀ онъ называетъ *идеальнымъ реализмомъ;* но когда мы начинаемъ разбирать, что̀ такое этотъ идеальный реализмъ, мы къ удивленію видимъ, что это тотъже, только непонимающій себя и скрывающійся подъ неясными представленіями матеріализмъ. Держась чисто опытнаго пути, Вундтъ, также какъ матеріалисты, хочетъ вывести общее изъ частнаго, а по-

[1]) Physiologische Psychologie, стр. 859—860.

тому онъ видитъ въ душѣ не простую сущность, а *связь* или *сцѣпленіе* (Zusammenhang) простыхъ сущностей, и притомъ тѣхъ самыхъ, которыя образуютъ тѣло. Душа, по его опредѣленію, есть внутреннее бытіе того единства или той связи, которая внѣшнимъ образомъ представляется намъ въ видѣ тѣла [1]). Что же это, какъ не матеріализмъ? Пониманіе единаго, только какъ сцѣпленія многаго, есть чисто матеріалистическая точка зрѣнія, и когда это многое есть то самое, изъ котораго образуется тѣло, то въ чемъ же состоитъ отличіе отъ матеріализма? Въ подкрѣпленіе своего взгляда, Вундтъ не приводитъ, конечно, никакихъ фактическихъ данныхъ, ибо опытъ не показываетъ намъ, что́ такое душа: простая ли сущность или сцѣпленіе простыхъ сущностей? Выводъ дѣлается на основаніи логики, но такой логики, которая сама себѣ противорѣчитъ, ибо она признаетъ въ заключеніи то, что отвергается ею въ посылкѣ. Понятіе о душѣ, какъ согласіи или гармоніи тѣлесныхъ элементовъ разбирается уже Платономъ въ его *Федонѣ*. Объ этомъ мнѣніи одно изъ разговаривающихъ лицъ говоритъ: „оно пришло мнѣ въ голову безъ доказательства, въ силу какого то подобія и сообразности, откуда его берутъ и многіе другіе люди; но я знаю, что рѣчи, которыя ведутъ свои доказательства подобіями, ничто иное какъ хвастуны, и кто ихъ не остерегается, того онѣ легко обманываютъ“.

Платонъ приводитъ противъ этого воззрѣнія прежде всего свою теорію познанія. Присутствіе въ душѣ идей, которыя служатъ мѣриломъ всякаго опыта, и съ которыми однако никакое опытное знаніе не бываетъ вполнѣ сообразно, доказываетъ, что душа составляетъ самостоятельный ихъ источникъ, независимо отъ тѣла. Платонъ называетъ это познаніе воспоминаніемъ и видитъ въ немъ доказательство существованія души прежде ея связи съ тѣломъ. Уподобленіе умозрѣнія воспоминанію, конечно, не можетъ быть принято, а потому и сдѣланный изъ него выводъ слишкомъ поспѣшенъ. Но въ существѣ своемъ, этотъ доводъ остается непоколебимымъ. Умозрительное знаніе неопровержимымъ образомъ доказываетъ, что душа составляетъ самостоятельный источникъ познанія, а потому она не можетъ считаться

[1]) Phys. Psychol. стр. 862.

просто согласіемъ тѣлесныхъ частей, ибо въ послѣднемъ случаѣ въ ней было бы только то, что дается тѣлесными впечатлѣніями. Когда же мы сообразимъ, что путемъ умозрѣнія мы получаемъ понятіе объ абсолютномъ, то для насъ становится яснымъ, что отношенія какихъ бы то ни было ограниченныхъ частицъ не въ состояніи произвести ничего подобнаго.

Къ томуже самому приводитъ насъ и другое возраженіе Платона противъ означеннаго мнѣнія. Еслибы душа была только согласіемъ тѣлесныхъ элементовъ, она неизбѣжно подчинялась бы всѣмъ тѣлеснымъ влеченіямъ: въ ней не могло бы быть ничего, что́ бы имъ противорѣчило; она не могла бы ни противодѣйствовать имъ, ни еще менѣе ими управлять. Между тѣмъ, все это существуетъ на дѣлѣ. Слѣдовательно, мы должны признать душу за самостоятельный источникъ воли, также какъ мы признали ее за самостоятельный источникъ познанія. Но источникомъ дѣйствія можетъ быть только самобытная сущность, а никакъ не отношеніе, которое представляетъ лишь то, что заключается въ относящихся другъ къ другу предметахъ. Тутъ опять мнимый опытъ оказывается только плохою логикою.

Наконецъ, тоже самое доказывается самосознаніемъ субъекта. Наше *я* не есть только продуктъ сознанія. Еслибы оно было только продуктомъ, оно никогда бы не могло представляться намъ источникомъ того самаго сознанія, отъ котораго оно происходитъ. Оно казалось бы намъ не болѣе какъ пустымъ мѣстомъ, въ которомъ сталкиваются отдѣльныя представленія. Таковымъ именно оно и является въ системѣ Гербарта. Но въ дѣйствительности, наше сознаніе вовсе не таково; свое *я* мы сознаемъ, какъ источникъ мыслей и дѣйствій. Это объясняется единственно тѣмъ, что тутъ конецъ совпадаетъ съ началомъ. Сознаніе, какъ возвратное дѣйствіе, исходитъ отъ себя и снова возвращается къ себѣ. Въ этомъ возвратномъ дѣйствіи, *я* является концомъ, но такимъ концомъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ есть и начало. Совершивши кругооборотъ, разумъ сознаетъ себя, какъ начало и конецъ всѣхъ своихъ опредѣленій, и всѣ эти опредѣленія онъ признаетъ своими. Поэтому онъ и не можетъ смотрѣть на себя иначе, какъ на единое начало, производящее изъ себя различія и сохраняющееся тождествен-

нымъ съ собою во всѣхъ этихъ различіяхъ; то есть, онъ, по собственнымъ своимъ законамъ, долженъ видѣть въ себѣ не согласіе, не связь, а субстанцію. Вся аргументація Вундта основана на ложномъ толкованіи понятія о единствѣ. Онъ понимаетъ единство или въ видѣ простой, безразличной единицы, или въ видѣ сцѣпленія простыхъ единицъ. Отвергая первое, онъ неизбѣжно склоняется къ второму. Но истинное понятіе о единствѣ не только не исчерпывается этими опредѣленіями, но даже вовсе ими не затрогивается. Простая, безразличная сущность немыслима, ибо немыслимо единство безъ различій; сцѣпленіе же простыхъ сущностей вовсе не есть единство, ибъ тутъ нѣтъ связующаго начала. Это—внѣшнее соединеніе, а не внутренняя связь. Истинное единство есть источникъ и носитель различій. Таковымъ оно является въ понятіи о субстанціи, и таковымъ же оно является и въ самосознаніи субъекта.

И такъ мы, согласно со всѣми логическими законами и со всѣми данными опыта, должны признать душу за субстанцію. Но какая это субстанція? и каково ея отношеніе къ тѣлу? На эти вопросы могутъ быть различные отвѣты.

Натурализмъ, въ лицѣ величайшаго изъ своихъ представителей, Спинозы, утверждаетъ, что это таже самая субстанція, которая является и въ видѣ тѣла, только подъ другимъ аттрибутомъ. По системѣ Спинозы, субстанція, подъ которою онъ разумѣетъ бытіе самосущее, можетъ быть только одна. Ее мы называемъ Богомъ. Все остальное не болѣе какъ явленія или видоизмѣненія Божества. Богъ же можетъ имѣть различные аттрибуты, изъ которыхъ намъ извѣстны два: мысль и протяженіе. Оба выражаютъ собою одну и туже сущность, но съ разныхъ сторонъ. Такъ мы должны понять Бога, и таковымъ является и человѣкъ. Въ силу этой теоріи, человѣческое тѣло и человѣческій разумъ составляютъ двѣ стороны одного и тогоже естества. Отсюда Спиноза выводитъ, что истинный объектъ человѣческой мысли есть человѣческое тѣло и ничто другое. Все, что происходитъ въ тѣлѣ, становится предметомъ мысли. О внѣшнихъ же предметахъ разумъ получаетъ понятіе единственно на столько, на сколько они дѣйствуютъ на тѣло. Основная логическая аксіома гласитъ, что познаніе слѣдствій заключаетъ въ себѣ познаніе причинъ, ихъ производящихъ.

Поэтому, въ насъ необходимо рождаются представленія внѣшнихъ предметовъ, какъ причинъ, производящихъ извѣстныя впечатлѣнія на наше тѣло. Но это познаніе — неполное и неясное, ибо внѣшніе предметы дѣйствуютъ на насъ только незначительною частью своего существа. Полное и ясное познаніе мы можемъ имѣть единственно о томъ, что̀ обще внѣшнимъ предметамъ и нашему тѣлу. А такъ какъ наиболѣе общее есть верховное начало всего сущаго, Богъ, который составляетъ основу всякаго бытія, то наиболѣе совершенное понятіе разумъ имѣетъ о Богѣ. Это понятіе содержится въ представленіи каждаго отдѣльнаго предмета, и имъ объясняется все остальное. Восходя къ нему, разумъ созерцаетъ всѣ предметы подъ видомъ вѣчности (sub specie aeternitatis) [1]).

Таково ученіе Спинозы. Не трудно видѣть, что недостаточная точка исхода привела его къ выводамъ, которые ни коимъ образомъ не могутъ быть оправданы. Съ одной стороны, невозможно утверждать, что все происходящее въ тѣлѣ тѣмъ самымъ становится предметомъ мысли. Кровообращеніе, пищевареніе, и т. п. совершаются въ насъ безъ всякаго участія сознанія. Съ другой стороны, еслибы все наше познаніе внѣшнихъ предметовъ ограничивалось тѣлесными ощущеніями, то мы никогда не могли бы имѣть представленіе объ этихъ предметахъ, какъ внѣ насъ сущихъ. Логическая аксіома, въ силу которой познаніе слѣдствій заключаетъ въ себѣ познаніе причинъ, относится единственно къ разуму, а никакъ не къ тѣлу; послѣднее не выходитъ за предѣлы частныхъ ощущеній. Еще менѣе можетъ тѣлесное ощущеніе вести къ понятію о Богѣ, какъ верховной причинѣ всего сущаго. Начала общія нашему тѣлу и тѣмъ тѣламъ, съ которыми оно приходитъ въ соприкосновеніе, не идутъ далѣе этого взаимнодѣйствія, а потому необходимо заключаются въ весьма тѣсныхъ границахъ. Отсюда до понятія о Богѣ, какъ единой, безконечной сущности, весьма далеко. Если въ разумѣ существуетъ это понятіе, то оно прямо доказываетъ, что объемъ его шире тѣлесныхъ ощущеній, а потому мы никакъ не можемъ признать его за другую форму тойже

[1]) См. Ethices Pars II.

самой субстанціи. Слѣдуя ученію Спинозы, мы должны бы были сказать, что не только животное, но и камень имѣетъ полное и ясное понятіе о Богѣ, ибо и камень, по этой теоріи, мыслитъ свою сущность, и въ этой мысли, какъ бы она ни была бѣдна, заключается понятіе объ общей всѣмъ вещамъ причинѣ, то есть, о Богѣ. Подобные выводы служатъ явнымъ обличеніемъ ложной точки исхода. Анализъ познанія очевидно доказываетъ, что разумъ и тѣлесныя ощущенія относятся другъ къ другу, не какъ двѣ стороны одного и тогоже явленія, а какъ общее къ частному. Въ частномъ явленіи выражается общее начало, но это выраженіе остается частнымъ. Имъ не исчерпывается начало, которое простирается на безчисленное множество другихъ явленій. А такъ какъ существо человѣческаго разума, по собственному ученію Спинозы, заключается именно въ познаніи началъ, то никакъ нельзя сказать, что это существо состоитъ въ познаніи своего собственнаго тѣла и ничего другаго. Слѣдовательно, нѣтъ возможности видѣть въ этихъ двухъ опредѣленіяхъ аттрибуты одной и тойже субстанціи.

Но если общее начало шире того частнаго, въ которомъ оно выражается, то не слѣдуетъ ли отсюда, что самое это частное ничто иное какъ явленіе общаго? То, что мы называемъ тѣломъ, можетъ быть, составляетъ только извѣстное явленіе духовной субстанціи, разума. Такова точка зрѣнія чистаго спиритуализма, высшее выраженіе котораго представляетъ система Лейбница. Въ этомъ воззрѣніи, матерія признается не реальною субстанціею, а лишь извѣстнымъ способомъ расположенія духовныхъ сущностей, или монадъ. Существо же монадъ состоитъ единственно въ способности представленія, которое на низшихъ ступеняхъ является смутнымъ, на высшихъ же ступеняхъ достигаетъ ясности. Всѣ тѣла, по этой системѣ, ничто иное какъ собранія смутно представляющихъ монадъ. Въ человѣкѣ это сочетаніе связывается владычествующею монадою, которую мы отличаемъ отъ другихъ названіемъ души, единственно потому что въ ней сознаніе достигаетъ ясности. Наконецъ, надъ всѣми монадами господствуетъ монада монадъ, то есть, верховный Разумъ, или Богъ. Отъ него исходитъ міровой законъ, связывающій всѣ эти единицы. Представленіе, какъ чисто внутреннее дѣйствіе, не можетъ имѣть никакого вліянія на внѣш-

ніе предметы. Поэтому, каждая монада является замкнутою въ себѣ. Она, съ своей точки зрѣнія, представляетъ въ себѣ всю вселенную, но не сообщается съ нею. Согласіе же представленій однихъ монадъ съ тѣмъ, что происходитъ въ другихъ, установляется верховнымъ закономъ, которымъ заранѣе предопредѣлена вся послѣдовательность представленій въ каждой монадѣ, и притомъ такъ, чтобы всѣ эти представленія согласовались другъ съ другомъ. Законъ, связывающій монады, есть предуставленная гармонія, исходящая отъ верховнаго Разума.

Очевидно, что и тутъ односторонняя точка зрѣнія приводитъ насъ къ ложнымъ выводамъ. Съ отрицаніемъ матеріи, какъ самостоятельной субстанціи, отрицается всякое тѣлесное движеніе, а вмѣстѣ и всякое взаимнодѣйствіе единичныхъ сущностей. Онѣ остаются замкнутыми въ себѣ, а между тѣмъ должны отражать въ себѣ весь міръ, съ которымъ не имѣютъ никакого сообщенія. Какой же смыслъ этого отраженія? Притомъ, если вся послѣдовательность представленій въ каждой монадѣ согласована съ остальными посредствомъ предуставленнаго, непреложнаго закона, то всѣ эти представленія должны заключать въ себѣ полную истину. Тогда ложныхъ представленій нѣтъ, и человѣкъ никогда не можетъ ошибаться. Въ такомъ случаѣ невозможны и столкновенія между людьми, или же мы должны признать эти столкновенія за какую то непонятную комедію, разыгранную верховною монадою. Самое представленіе тѣлеснаго міра, со всѣми происходящими въ немъ движеніями и перемѣнами, мы должны признать за нелѣпость, ибо въ дѣйствительности всего этого нѣтъ, и то, что намъ кажется перемѣною въ расположеніи предметовъ, въ сущности ничто иное какъ перемѣна происходящихъ въ насъ и въ другихъ монадахъ представленій. Между тѣмъ, не только опытъ, которому мы можемъ не довѣрять, удостовѣряетъ насъ въ дѣйствительномъ существованіи тѣлесныхъ движеній, но и чистый разумъ, который даетъ намъ ясныя понятія о вещахъ, въ математикѣ и механикѣ выводитъ самые законы этихъ движеній, законы, относящіеся къ пространству и нисколько не похожіе на логическую послѣдовательность представленій. На основаніи математики, мы вычисляемъ движенія свѣтилъ, и опытъ убѣждаетъ насъ, что наши

вычисленія вѣрны. Что же это за странное самообольщеніе? и гдѣ тутъ гармонія всего сущаго?

Если же, не отступая отъ началъ спиритуалистической атомистики, мы признаемъ дѣйствительное взаимнодѣйствіе между монадами, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Гербартъ, то мы вовлечемся въ безвыходныя противорѣчія. Для того чтобы образовать матерію, единицы должны оставаться внѣ другъ друга, ибо основное свойство матеріи есть протяженіе. Напротивъ, для того чтобы произвести представленія, единицы должны проникать другъ друга, ибо представленіе есть внутреннее воспринятіе внѣшняго дѣйствія. Согласить эти два требованія можно только допустивши, вмѣстѣ съ Гербартомъ, возможность частнаго проникновенія единицъ; но тогда мы въ самыхъ монадахъ должны будемъ признать лежащія внѣ другъ друга части, слѣдовательно протяженіе, и тогда онѣ будутъ не духовными, а матеріальными. Въ сущности, только матеріальныя частицы могутъ составить то, что мы называемъ тѣломъ, то есть нѣчто, наполняющее пространство, ибо наполнять пространство можетъ единственно то, что имѣетъ протяженіе, а это и есть матерія. Если же протяженіе составляетъ основное свойство матеріи, то это свойство должно принадлежать и малѣйшей ея частицѣ. Изъ непротяженнаго никогда не образуется протяженіе, также какъ изъ геометрическихъ точекъ никогда не составится пространство. Если, изъ двухъ сопоставленныхъ единицъ, ни та, ни другая не занимаетъ пространства, то очевидно, что и обѣ вмѣстѣ его не займутъ. Для того чтобы онѣ стояли рядомъ, необходимо, чтобы каждая имѣла свое особое мѣсто, то есть, чтобы она занимала уже извѣстное пространство, а это невозможно, если она не имѣетъ протяженія. Необходимо также, чтобы между ними была общая имъ граница, въ которой занимаемыя ими части пространства совпадаютъ. Но если единицы не имѣютъ протяженія, то и занимаемыя ими части пространства не будутъ простираться внѣ границы; слѣдовательно, онѣ совпадутъ не только въ границѣ, но и вообще. Вслѣдствіе этого, мы не можемъ представить себѣ двухъ стоящихъ рядомъ геометрическихъ точекъ: онѣ непремѣнно сольются. Отсюда и необходимое представленіе, что каждая дѣйствительная точка содержитъ въ себѣ безконечное множество геометрическихъ точекъ.

Эти противорѣчія не устраняются, если мы, вмѣстѣ съ Лотце, припишемъ не имѣющимъ протяженія единицамъ извѣстную пространственную сферу дѣятельности. Въ этой теоріи, пространственная сфера дѣятельности наполняется силою, и кромѣ силы, за отсутствіемъ матеріи, тутъ не предполагается ничего; сила же, если она наполняетъ пространство, является протяженною, слѣдовательно матеріальною, а не духовною. Мы ничего не выигрываемъ оттого, что мы протяженную субстанцію назовемъ не матеріею, а силою, ибо дѣло не въ названіи, а въ свойствахъ субстанціи. Если же мы представимъ себѣ силу, какъ не заключающую въ себѣ никакого матеріальнаго элемента, а чисто какъ идеальную дѣятельность, исходящую изъ непротяженнаго центра, а таково именно понятіе Лотце, то передъ нами возникаетъ цѣлый рядъ неразрѣшимыхъ вопросовъ. Прежде всего, какъ можетъ нѣчто, находящееся только въ центрѣ дѣйствовать и на окружности, то есть, какъ можетъ предметъ дѣйствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ? Далѣе, какимъ образомъ можетъ непротяженное, то есть, не занимающее пространства, быть источникомъ дѣйствія протяженнаго, то есть, наполняющаго пространство? И если эти пространственныя сферы между центромъ и окружностью наполнены только идеальною дѣятельностью, то въ силу чего онѣ могутъ реально исключать другъ друга? Отчего онѣ не проникаются взаимно? Наконецъ, какъ можетъ чисто идеальная дѣятельность, которая въ сущности ничто иное какъ представленіе, произвести физическій толчекъ? Когда выставляется философская гипотеза, которая должна объяснить явленія, то требуется по крайней мѣрѣ, чтобы всѣ части этой гипотезы были связаны между собою, такъ чтобы нашъ умъ могъ получить какое нибудь ясное представленіе. А именно этихъ условій мы здѣсь не находимъ. Вся теорія Лотце основана на совершенно неопредѣленномъ понятіи о дѣйствіи, которое, съ одной стороны, исходитъ изъ центра и распространяется къ окружности, слѣдовательно признается матеріальнымъ, а съ другой стороны, является чисто идеальнымъ представленіемъ, не имѣющимъ никакой матеріальной подкладки.

Всѣ эти несообразности, которыя влечетъ за собою спиритуалистическая атомистика, доказываютъ, что мы не можемъ понимать тѣлесное движеніе, какъ явленіе чисто духов-

ныхъ центровъ. Это ясно уже изъ самаго понятія о различіи двухъ началъ. Существо духовной субстанціи, или разума, состоитъ въ представленіи, то есть, въ произведеніи образовъ; представленіе же происходитъ не въ пространствѣ, а во времени. Какъ же можемъ мы приписать ему движеніе въ пространствѣ? Для этого требуется другое, физическое начало, которое ни коимъ образомъ не можетъ быть понято, только какъ явленіе силы духовной. Свести одно къ другому логически нѣтъ возможности.

И такъ, если мы явленія сознанія не можемъ вывести изъ свойствъ матеріи, то мы столь же мало можемъ вывести физическія явленія изъ свойствъ чисто духовной сущности. А если таково наше необходимое заключеніе, то намъ остается признать матерію и разумъ за двѣ различныя субстанціи съ противоположными опредѣленіями. Это именно то, что требуется основнымъ закономъ діалектики. И опытъ и логика одинаково приводятъ насъ къ дуализму. Тотъ монизмъ, который многими выставляется какъ высшій результатъ современной науки, не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ односторонности мысли и скудости содержанія. Полнота мысли и бытія дается намъ только противоположными опредѣленіями, которыя, образуя двѣ крайности, исчерпываютъ собою все содержаніе сущаго.

Невозможно однако остановиться на дуализмѣ. Еслибы не существовало ничего, кромѣ противоположностей, то было бы два міра, которые не имѣли бы между собою ничего общаго, а потому не могли бы дѣйствовать другъ на друга. Противоположности, въ силу собственнаго, внутренняго закона, должны быть сведены къ единству. Въ этомъ заключается истинное значеніе монизма. Если монизмъ, отрицающій дуализмъ, выражаетъ только бѣдность мысли и бытія, то монизмъ, заключающій въ себѣ дуализмъ, содержитъ въ себѣ, напротивъ, все безконечное разнообразіе, проистекающее изъ сочетанія обоихъ началъ.

Извѣстный уже намъ діалектическій законъ разума показываетъ, что единство, къ которому должны быть сведены противоположности, можетъ быть двоякое: начальное и конечное, источникъ и цѣль. Но происхожденіе противоположностей изъ одного источника не объясняетъ ихъ взаимнодѣйствія, ибо они вышли изъ первоначальной слитности и

сдѣлались противоположными именно вслѣдствіе того, что они отрицаютъ другъ друга. Съ этой точки зрѣнія, взаимнодѣйствіе ихъ можетъ быть объяснено лишь постояннымъ дѣйствіемъ самаго источника. Это и есть то объясненіе, которое дается натурализмомъ. Картезіанцы, признавая разумъ субстанціею мыслящею, а тѣло субстанціею протяженною, утверждали, что согласное ихъ дѣйствіе установляется тѣмъ, что обѣ движутся и направляются единою верховною субстанціею, отъ которой онѣ произошли, то есть, Богомъ. Но черезъ это исчезала самостоятельность противоположныхъ началъ. Всякое ихъ явленіе представлялось дѣйствіемъ Божества. Картезіанское воззрѣніе неизбѣжно должно было привести къ пантеизму Спинозы, въ которомъ противоположныя опредѣленія являются уже не субстанціями, а свойствами или аттрибутами единой божественной сущности.

Если противоположныя опредѣленія имѣютъ самостоятельное бытіе, если они должны быть поняты не только какъ свойства, а какъ субстанціи, то связующее ихъ единство должно лежать не позади, а впереди ихъ. Согласіе противоположностей установляется единствомъ конечнымъ, тѣмъ началомъ, которое мы въ собственномъ смыслѣ называемъ духомъ, а въ приложеніи къ единичному существу душою. Это—точка зрѣнія идеализма. Но идеализмъ самъ впадаетъ въ односторонній монизмъ, когда онъ признаетъ, что противоположныя опредѣленія, разумъ и матерія, полагаются самою душою и составляютъ только различныя проявленія единой, раздвояющейся въ себѣ сущности. Противоположности не *полагаются*, а *предполагаются* конечнымъ единствомъ. Какъ матерія, такъ и разумъ существуютъ и помимо души; но душа образуетъ изъ нихъ одно живое цѣлое: черезъ нее они могутъ дѣйствовать другъ на друга. Противоположные міры не всѣмъ своимъ составомъ входятъ въ этотъ процессъ, ибо иначе они потеряли бы свою самостоятельность. Мы знаемъ изъ опыта, что существуетъ огромная область матеріальнаго бытія, которая не подлежитъ вліянію душевныхъ силъ, и гдѣ господствуютъ одни механическіе законы. Только на высшей ступени, въ органическомъ мірѣ, начинаетъ дѣйствовать душевное начало, которое, подчиняя себѣ матерію, постепенно приготовляетъ ее къ воспринятію безконечнаго разума. Тоже самое мы должны предположить и о недоступ-

номъ нашему тѣлесному взору сверхъестественномъ мірѣ съ заключающимся въ немъ безконечнымъ множествомъ единичныхъ сущностей, связанныхъ верховнымъ Разумомъ. Въ силу выведеннаго нами міроваго закона, надобно думать, что только нѣкоторыя части этого міра, подчиняясь духу, соединяются съ матеріею и входятъ въ составъ человѣческаго естества.

Должны ли мы заключить изъ этого, что человѣческій разумъ существовалъ уже прежде соединенія его съ тѣломъ? Извѣстно, что таково было мнѣніе Платона, который утверждалъ, что настоящее наше знаніе составляетъ только воспоминаніе познаннаго нами въ прежней жизни, гдѣ мы созерцали идеи въ ихъ чистотѣ. Такой взглядъ, конечно, не содержитъ въ себѣ ничего, что̀ бы противорѣчило естественнымъ законамъ духа. Если въ силу требованія логики, мы необходимо должны признать существованіе сверхъестественнаго міра безтѣлесныхъ душъ, то мы можемъ предположить, что и наши души, до соединенія ихъ съ тѣломъ, находились въ иномъ состояніи. Повидимому, это подтверждается и доводомъ Лейбница, который доказывалъ, что монада, какъ простая, нераздѣльная субстанція, не можетъ сама собою ни начинаться, ни прекращаться; на это нуженъ актъ всемогущества Божьяго. Тѣмъ не менѣе, эти доказательства не имѣютъ убѣдительной силы. Мы можемъ согласиться съ Лейбницемъ, что субстанція сама собою не возникаетъ и не уничтожается. Скажемъ ли мы, что возникновеніе ея предполагаетъ творческій актъ, или что единичная сущность выдѣляется изъ безконечной субстанціи верховнаго Разума, во всякомъ случаѣ тутъ необходимо сознательное дѣйствіе этого Разума, ибо все, что въ немъ совершается, можетъ быть совершено не иначе какъ сознательно. Но вопросъ состоитъ въ томъ: когда происходитъ этотъ актъ, отъ начала ли міра или всякій разъ какъ онъ требуется міровымъ процессомъ, развитіемъ духа? Противъ перваго представляется неопровержимое возраженіе. Еслибы мнѣніе Платона было справедливо, еслибы дѣйствительно настоящее наше знаніе было только воспоминаніемъ прежняго, то мы необходимо должны бы были сохранить и воспоминаніе о своемъ прежнемъ состояніи. Между тѣмъ, на дѣлѣ мы этого не видимъ. Человѣкъ не имѣетъ ни малѣй-

шаго понятія о своемъ существованіи до рожденія; слѣдовательно, мы не въ правѣ предполагать такое существованіе. Природа разума состоитъ въ сознаніи; а потому и продолженіе жизни разумнаго существа опредѣляется продолженіемъ сознанія. Если же сознаніе прерывается, то лежащая въ основаніи субстанція можетъ перейти въ другую форму и начать новую жизнь, но это будетъ уже жизнь другаго разумнаго существа, а не тогоже самаго.

Въ избѣжаніе этого затрудненія, Лейбницъ, который, также какъ Платонъ, признавалъ предшествующее настоящей жизни состояніе монадъ, ссылался на то, что сознаніе можетъ быть ясное или смутное. Если монада, достигши яснаго сознанія, не сохраняетъ воспоминанія о прежнемъ своемъ состояніи, то это происходитъ, по его мнѣнію, единственно отъ того, что прежнее сознаніе было смутное. Но если ясное сознаніе начинается лишь съ той поры, когда монада становится владычествующею въ человѣческомъ тѣлѣ, то какая нужда предполагать предшествующіе милліоны милліоновъ лѣтъ, въ теченіи которыхъ это сознаніе оставалось смутнымъ? Подобное предположеніе объясняется съ точки зрѣнія Лейбница, который и въ тѣлесныхъ частицахъ видѣлъ разумныя монады съ смутнымъ сознаніемъ. Какъ же скоро мы отвергаемъ этотъ взглядъ, такъ и самая гипотеза становится излишнею. Если явленіе души предполагаетъ уже предшествующій ей разумъ, то это не значитъ, что разумъ долженъ былъ существовать въ индивидуальной формѣ. Разумъ относится къ матеріи, какъ отвлеченно-общее начало къ частному. Когда матерія подчиняется духовному процессу, то разсѣянныя прежде частицы должны быть собраны и связаны высшимъ единствомъ. Наоборотъ, при вступленіи разума въ духовный процессъ, необходимо, чтобы изъ общей, безконечной его сущности выдѣлился индивидуальный элементъ, который, оставаясь носителемъ безконечнаго начала, соединился бы однако съ матеріею и вмѣстѣ съ нею образовалъ бы единичное существо. Такое выдѣленіе, какъ сказано, можетъ быть только сознательнымъ актомъ верховнаго Разума; но такъ какъ этотъ актъ требуется міровымъ процессомъ, то мы необходимо должны его предположить.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что мы въ человѣкѣ должны

признать не два, а три элемента: тѣло, разумъ и душу. Это различіе сознавалось уже Платономъ и Аристотелемъ; оно признается и апостоломъ Павломъ, который въ естествѣ человѣка различаетъ тѣло, душу и духъ (1 Солун. V, 23). То, что здѣсь именуется духомъ, мы, согласно съ древнею терминологіею, называемъ разумомъ, понимая подъ этимъ словомъ не одну только разсуждающую способность человѣка, а совокупность опредѣленій, вытекающихъ изъ единаго самосознанія. Въ общежитіи, а нерѣдко и въ наукѣ, эти различные элементы сливаются подъ общимъ именемъ души; но для устраненія недоразумѣній необходимо установить точное значеніе терминовъ. И такъ, тѣломъ мы называемъ матеріальную сторону человѣка, разумомъ—сознательный въ немъ элементъ, со всѣмъ богатствомъ его содержанія, наконецъ душою то, что связываетъ оба первые и дѣлаетъ изъ нихъ единое существо, физическое и духовное вмѣстѣ.

Спрашивается однако: не есть ли такое раздѣленіе излишнее осложненіе и безъ того уже сложнаго существа? и не вдаемся ли мы здѣсь въ такія умствованія, которыя теряютъ уже всякую точку опоры и не въ состояніи дать намъ ни малѣйшаго представленія о предметѣ? О тѣлахъ мы имѣемъ представленіе черезъ внѣшнія чувства, о явленіяхъ сознанія черезъ внутренній опытъ; но какое представленіе можемъ мы имѣть о чемъ то среднемъ между тѣмъ и другимъ, изобрѣтенномъ нами единственно съ цѣлью связать то, что иначе не связывается въ нашемъ разумѣніи?

На эти вопросы слѣдуетъ отвѣчать прежде всего, что такъ какъ человѣкъ есть вѣнецъ творенія, то онъ естественно является сложнымъ существомъ. А такъ какъ имъ завершается все остальное, то въ немъ должны соединяться всѣ элементы вселенной. Поэтому, съ древнѣйшихъ временъ, онъ называется микрокосмомъ, вселенною въ маломъ видѣ. Если во всемъ мірозданіи противоположные элементы, разумъ и матерія, связываются третьимъ началомъ, духомъ, то мы тоже самое должны найти и въ человѣкѣ. Представленія объ этомъ началѣ мы, конечно, не можемъ имѣть, ибо мы представляемъ только явленія; о началахъ же мы имѣемъ не представленія, а понятія. Такъ, мы представляемъ матеріальныя явленія, но самая матерія, какъ лежащее въ ос-

нованіи этихъ явленій начало, не представима: мы имѣемъ объ ней только понятіе. Тоже самое относится и къ душѣ. Мы имѣемъ объ ней не представленіе, а понятіе, но понятіе необходимое, ибо оно основано на законахъ и требованіяхъ разума. Явленія же, вытекающія изъ этого начала, весьма хорошо намъ извѣстны изъ опыта и мы можемъ ихъ представить, точно также какъ мы представляемъ дѣйствія нашего разума. Эти явленія лежатъ посрединѣ между самосознаніемъ разума и тѣлеснымъ организмомъ, связывая то и другое. Разумъ, въ сознаніи котораго они отражаются, усвоиваетъ ихъ себѣ и признаетъ ихъ своими, но сознаетъ между тѣмъ, что они возникаютъ помимо его и отъ него независимы.

Сюда принадлежитъ, прежде всего, начало всей душевной дѣятельности человѣка, ощущеніе, которое, съ одной стороны, возбуждается тѣлесными предметами, а съ другой стороны принадлежитъ къ области самосознанія. Здѣсь, на первой ступени, мы имѣемъ уже душевное явленіе, представляющее связь тѣла и разума, связь, которая кажется намъ совершенно непонятною, пока мы не допустимъ существованія посредствующаго элемента. Въ ощущеніи однако мы можемъ еще предположить скрытое отъ насъ непосредственное взаимнодѣйствіе противоположныхъ субстанцій; но есть другое явленіе, въ которомъ душевное начало становится самостоятельнымъ, отличнымъ отъ тѣла, а между тѣмъ противоположнымъ разуму. Это явленіе есть влеченіе. Оно отлично отъ тѣла, ибо влеченіе есть выраженіе внутренней, душевной силы, дѣятельность которой возбуждается не только тѣлеснымъ состояніемъ, но и чисто идеальными представленіями; а между тѣмъ, оно не только не возникаетъ изъ разума, но часто ему противорѣчитъ: разумъ съ нимъ борется и не можетъ его одолѣть. Къ томуже разряду относится и другое явленіе, въ которомъ выражаются уже не частныя опредѣленія человѣческаго естества, а абсолютныя начала, именно, художественное творчество, которое не пріобрѣтается никакимъ сознательнымъ дѣйствіемъ, и въ отношеніи къ которому разумъ играетъ только роль умѣряющаго и направляющаго начала. Наконецъ и въ волѣ, разумъ, даже когда онъ не поддается влекущему его чувству, сознаетъ себя только источникомъ рѣшенія, оставаясь въ

совершенномъ невѣдѣніи относительно того способа, которымъ это рѣшеніе передается тѣлеснымъ органамъ. Нерѣдко эта передача совершается даже вовсе не подъ управленіемъ сознанія. Когда мы, напримѣръ, куда нибудь идемъ, мы принимаемъ рѣшеніе, но затѣмъ все дальнѣйшее шествіе совершается безсознательно; идя, мы думаемъ о совершенно другомъ, а между тѣмъ, члены наши двигаются сообразно съ разъ постановленною цѣлью, какъ будто, рѣшившись, мы передали исполненіе другому дѣятелю, который безъ нашего вѣдома управляетъ движеніями тѣла. Во всѣхъ этихъ явленіяхъ мы видимъ присутствіе начала, отличнаго отъ разума и матеріи, но связывающаго то и другое, начала, которое проникается сознаніемъ, но можетъ дѣйствовать и безсознательно, которое подчиняется разуму, но нерѣдко становится къ нему въ противорѣчіе, и даже владычествуетъ надъ нимъ. Въ отличіе отъ разума, существо котораго заключается въ сознаніи, основу души составляетъ безсознательный элементъ, значеніе котораго въ новѣйшее время было особенно ярко выставлено Гартманомъ. А такъ какъ этотъ элементъ призванъ соединить разумъ съ матеріею, то онъ подчиняетъ себѣ то и другое, превращая тѣло въ свое орудіе и дѣлая разумъ своимъ органомъ. Но это подчиненіе только частное: внѣ области душевныхъ дѣйствій, противоположныя начала, матерія и разумъ, сохраняютъ свои законы и образуютъ каждое свой самостоятельный міръ, который не только простирается за предѣлы душевныхъ явленій, но и воздѣйствуетъ на послѣднія. Таковы опредѣленія, которыя даются намъ логикою,и подтвержденіе которыхъ не трудно найти въ опытѣ. Они должны составлять основаніе истинно научной психологіи. Еслиже логика доказываетъ необходимость особаго душевнаго начала, а явленія показываютъ его дѣйствительность, то мы не имѣемъ ни малѣйшаго повода сомнѣваться въ его существованіи.

Изъ этихъ данныхъ мы уже a priori можемъ заключить, что человѣкъ, будучи сложнымъ существомъ, состоящимъ изъ разнообразныхъ элементовъ, можетъ и долженъ разлагаться. Поводъ къ разложенію подаетъ матеріальный элементъ его природы. Физическій организмъ есть не болѣе какъ частное явленіе; силы его ограничены. При взаимнодѣйствіи съ окружающею природою, эти силы истощают-

ся; вслѣдствіе этого, организмъ слабѣетъ, а наконецъ онъ уже не въ состояніи поддерживать свое существованіе. Смерть физической особи составляетъ естественный законъ, извѣстный намъ изъ опыта и согласный съ теоретическими выводами разума. Но матеріальная субстанція организма не исчезаетъ съ его разложеніемъ. Связанныя прежде частицы раздѣляются и входятъ въ новыя соединенія; но уничтожиться онѣ не могутъ, ибо, по законамъ логики, никакая субстанція не уничтожается: мѣняется только ея форма.

Что же становится при этомъ съ другими элементами, входящими въ составъ человѣка? Здѣсь опытъ совершенно насъ покидаетъ; онъ не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія о состояніи души и разума послѣ смерти особи. Тѣмъ не менѣе, мы не остаемся въ совершенномъ невѣдѣніи на этотъ счетъ. Зная изъ согласныхъ указаній умозрѣнія и опыта природу этихъ элементовъ, мы можемъ сдѣлать заключеніе о состояніи ихъ послѣ разложенія того единичнаго существа, въ которомъ они соединялись.

Если душа, начало жизни, составляетъ, какъ доказано выше, самостоятельную субстанцію, то и она не можетъ уничтожаться. Измѣняется только та форма, которую она принимала въ человѣческой особи. Она являлась здѣсь связующимъ началомъ противоположныхъ элементовъ. Съ разложеніемъ элементовъ, она не можетъ уже служить имъ связью; она отрѣшается какъ отъ матеріи, такъ и отъ сознанія. Слѣдовательно, дѣятельность ея, какъ индивидуальной сущности, прекращается. Отсюда мы должны заключить, что душа, покидая тѣло, сливается съ общею духовною субстанціею, разлитою въ мірѣ и составляющею сущность человѣчества. Если разложеніе тѣла даетъ опору матеріализму, то здѣсь находитъ себѣ приложеніе пантеистическое воззрѣніе, которое видитъ въ личной жизни только частное явленіе общей жизни, а потому признаетъ послѣдущее слiяніе единичной души съ общимъ духомъ.

Совсѣмъ другое мы должны сказать о третьемъ элементѣ человѣка, о разумѣ. Здѣсь мы необходимо приходимъ къ чисто спиритуалистическому понятію о личномъ безсмертіи. Будучи самостоятельною субстанціею, разумъ, также какъ и предъидущіе элементы, не уничтожается. Какъ чисто еди-

ничная сущность, онъ не разлагается. Наконецъ, какъ носящій въ себѣ въ индивидуальный формѣ абсолютное начало, онъ составляетъ неистощимый источникъ опредѣленій, могущихъ простираться на безконечное время. Вмѣстѣ съ тѣмъ, соединившись съ тѣломъ, разумъ получилъ конкретное содержаніе, которое даетъ ему индивидуальный характеръ, а разъ онъ усвоилъ себѣ это содержаніе, онъ долженъ сохранить его и по отдѣленіи отъ тѣла. Съ этимъ запасомъ, съ пріобрѣтенными на землѣ мыслями, стремленіями, привязанностями, онъ переходитъ въ новую жизнь, въ которой онъ, не связанный уже тѣлесною ограниченностью, вступаетъ въ ближайшее соотношеніе съ тѣмъ вѣчнымъ, сверхъчувственнымъ и нравственнымъ міромъ, котораго онъ по природѣ своей состоитъ членомъ, и съ тѣмъ верховнымъ Разумомъ, отъ котораго онъ получилъ свое бытіе.

Такимъ образомъ, всѣ три воззрѣнія на продолженіе души послѣ смерти, матеріалистическое, пантеистическое и спиритуалистическое, находятъ себѣ оправданіе. Каждое изъ нихъ имѣетъ точку опоры въ извѣстной сторонѣ человѣка; но только сочетаніе всѣхъ трехъ воззрѣній раскрываетъ намъ полную истину. Мы видимъ здѣсь приложеніе высказанной выше мысли, что всѣ философскія системы заключаютъ въ себѣ истину, но что онѣ относятся къ разнымъ элементамъ.

Могутъ возразить, что и разумъ, также какъ душа, получивши свое бытіе отъ общей, разумной субстанціи, долженъ снова съ нею слиться, ибо все, что имѣетъ начало, имѣетъ и конецъ: это—логическая аксіома, которая не знаетъ исключеній.

Это возраженіе основано на приложеніи къ безконечному того, что относится единственно къ конечному. Частное явленіе непремѣнно имѣетъ начало и конецъ, ибо иначе оно перестало бы быть частнымъ; но явленіе безконечнаго, какъ безконечнаго, вызванное міровымъ процессомъ, можетъ никогда не прекратиться, ибо оно заключаетъ въ себѣ абсолютное начало, которое не исчерпывается никакимъ продолженіемъ времени. Идеально, даже абсолютныя формы Божества, верховный Разумъ и Духъ, имѣютъ свое начало, ибо они происходятъ отъ первоначальной Силы, хотя это начало не мыслимо во времени, такъ какъ Божество существуетъ внѣ времени; но идеально же, эти божественныя лица

не имѣютъ конца, слѣдовательно, означенная аксіома къ нимъ не прилагается. Тоже самое можно сказать и объ явленіяхъ абсолютнаго въ реальномъ мірѣ, существующемъ во времени. Единичное существо, носящее въ себѣ безконечное начало, рождается во времени, но затѣмъ, по самой своей природѣ, оно должно продолжаться въ вѣчность, ибо никакое частное содержаніе не исчерпываетъ его сущности.

Нельзя ли однако предположить, что единичный разумъ, совершивши свое дѣло на землѣ, съ отдѣленіемъ отъ тѣла отрѣшается вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ всякаго индивидуализирующаго элемента и остается только общею сущностью, которая, по этому самому, должна слиться съ міровымъ Разумомъ? И на этомъ предположеніи остановиться нельзя, ибо оно противорѣчитъ самой природѣ человѣческаго сознанія. Пережитое человѣкомъ составляетъ нераздѣльную часть его духовнаго естества, отъ чего зависитъ все дальнѣйшее его развитіе; слѣдовательно, оно не можетъ исчезнуть. Какъ бы ни измѣнился человѣкъ, онъ не въ состояніи уничтожить въ себѣ прошедшее, ибо онъ живетъ не однимъ настоящимъ днемъ, а всею истекшею и будущею жизнью, которая всецѣло отражается въ каждомъ моментѣ его существованія. Самыя происходящія въ немъ перемѣны являются плодомъ личной его жизни, слѣдовательно вытекаютъ опять же изъ индивидуальной его сущности и въ свою очередь опредѣляютъ дальнѣйшее существованіе этой сущности. Когда человѣкъ, озаренный высшимъ свѣтомъ и почувствовавши въ себѣ безконечное начало, отрѣшается отъ всѣхъ своихъ земныхъ привязанностей и обращается къ вѣчному источнику своей жизни, онъ въ этомъ всецѣломъ обновленіи все таки является единичнымъ существомъ; оно составляетъ свободный актъ собственной его воли, и какъ таковой, не можетъ быть изглажено изъ его сознанія. Это индивидуальное сознаніе, это личное *я* составляетъ самую субстанцію человѣческаго разума; слѣдовательно, пока субстанція сохраняется, должно сохраняться и оно. А субстанція, по естественнымъ законамъ, не можетъ уничтожиться. Какъ уже было сказано выше, на это нуженъ особенный актъ всемогущества Божьяго, но на этотъ разъ уже не такой актъ, который требуется міровымъ процессомъ, а напротивъ, актъ,

нарушающій законы міроваго процесса, то есть, чудо. По естественному закону, разумъ, какъ субстанція, безсмертенъ; индивидуальное его существованіе можетъ прекратиться только чудомъ.

Эта неразрывная связь присущаго человѣку безконечнаго элемента съ тѣмъ конечнымъ содержаніемъ, которое пріобрѣтается земною жизнью, одна даетъ смыслъ этому сочетанію. Безъ нея, оно представлялось бы чисто случайнымъ. Безконечный разумъ соединяется съ конечнымъ тѣломъ не для какихъ либо временныхъ цѣлей, которыя могутъ быть исполнены и конечнымъ началомъ, а для того чтобы осуществить во внѣшнемъ мірѣ тотъ вѣчный законъ, котораго сознаніе онъ носитъ въ себѣ. Поэтому, всякое совершенное имъ дѣло, положительно или отрицательно, со всѣми истекающими изъ него послѣдствіями, имѣетъ вѣчное значеніе и составляетъ вѣчную его принадлежность. Только подъ этимъ условіемъ человѣкъ можетъ сознавать себя исполнителемъ абсолютнаго закона.

Мы приходимъ здѣсь къ другому доказательству безсмертія души, къ доказательству нравственному, котораго мы коснулись уже въ предъидущей главѣ. Изслѣдованіе существа человѣческой души привело насъ къ убѣжденію, что сознающій себя личный разумъ, заключая въ себѣ безконечное начало, не исчезаетъ и не сливается съ общею субстанціею, а сохраняется вѣчно въ своей индивидуальной формѣ. Разсмотрѣніе нравственнаго элемента человѣческой жизни и управляющаго ею закона подтверждаетъ это убѣжденіе. Если мы въ нравственномъ законѣ должны видѣть абсолютное предписаніе, если исполненіе его составляетъ безусловную обязанность человѣка, то непремѣнно требуется, чтобы человѣкъ находилъ въ немъ и личное свое удовлетвореніе. Иначе это предписаніе противорѣчило бы его природѣ, слѣдовательно, не могло бы быть для него верховнымъ закономъ. Въ отношеніи къ разумному существу, это требованіе тѣмъ необходимѣе, что въ силу самаго нравственнаго закона, разумное существо должно всегда разсматриваться какъ цѣль, а не только какъ средство. Оно исполняетъ нравственный законъ свободно, а не по принужденію, и это одно, что даетъ его дѣйствіямъ нравственный характеръ. Свободное же исполненіе возможно

только подъ условіемъ, чтобы исполняющій могъ найти въ немъ и личное удовлетвореніе. Наконецъ, если это предписаніе безусловно, то все остальное должно съ нимъ сообразоваться. Нравственная жизнь не всегда даетъ счастіе, но мы не можемъ не признать, что она одна дѣлаетъ человѣка достойнымъ счастія. Въ этомъ состоитъ требованіе справедливости, составляющей существенную часть самаго нравственнаго закона. Изъ абсолютнаго значенія этого закона вытекаетъ, какъ необходимое послѣдствіе, что добродѣтель должна быть награждена, а порокъ наказанъ. Если же мы не всегда видимъ это въ настоящей жизни, то мы непремѣнно должны предположить, что это исполнится въ будущей. Иначе нравственный законъ теряетъ для насъ свой безусловный характеръ.

Противъ этого нельзя сказать, что добродѣтель сама себѣ служитъ наградою, и что тотъ, кто ищетъ инаго удовлетворенія, тѣмъ самымъ является недостойнымъ награды. Это возраженіе имѣло бы силу, еслибы человѣкъ былъ чисто разумнымъ существомъ, а не разумно-чувственнымъ. Но природа его двойственная, и эта двойственность составляетъ самое существо его личности и необходимое условіе ея существованія. Человѣкъ не можетъ не любить тотъ чувственный міръ, въ которомъ онъ живетъ, ибо онъ видитъ въ немъ поприще для осуществленія ввѣренныхъ ему духовныхъ началъ, и эта любовь одна даетъ ему силу осуществлять въ немъ эти начала. Иначе слѣдовало бы не дѣйствовать, а удаляться отъ міра; земная жизнь не имѣла бы смысла. Если же дѣятельность человѣка приноситъ ему только страданія, можетъ ли онъ удовлетвориться сознаніемъ, что онъ исполняетъ высшій законъ? Можетъ, если онъ сознаетъ, что страданіе только временное, а удовлетвореніе будетъ вѣчное; нѣтъ, если за предѣлами страданія онъ не видитъ ничего другаго. Ибо, въ такомъ случаѣ, зачѣмъ онъ обреченъ на страданіе? Зачѣмъ ему дана личная сторона, которая должна оставаться неудовлетворенною именно вслѣдствіе того, что онъ исполняетъ высшій законъ? Гдѣ тутъ справедливость всемогущаго и премудраго Существа, управляющаго вселенною? Противорѣчіе здѣсь тѣмъ болѣе явное, что страданія, которыя испытываетъ человѣкъ, не физическія только, а нравственныя. Онъ ви-

дитъ бѣдствія ближнихъ, страданія и смерть любимыхъ существъ; онъ видитъ извращеніе нравственности, торжество порока, презрѣніе ко всему, что̀ свято для человѣческаго сердца. И чѣмъ выше его нравственное сознаніе, тѣмъ глубже его страданія. Передъ человѣкомъ возникаетъ грозный вопросъ, который такъ рѣзко высказалъ Гейне въ извѣстныхъ стихахъ:

Warum schleppt sich blutend, elend,
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Während glücklich, als ein Sieger,
Trabt auf hohem Ross der Schlechte? [1])

Или Господь не всемогущъ? спрашиваетъ поэтъ. Или самъ онъ виновникъ зла? И онъ кончаетъ грустною строфою:

Also fragen wir beständig
Bis man uns mit einer Handvoll
Erde endlich stopft die Mäuler;
Aber ist das eine Antwort? [2])

И точно, отвѣта нѣтъ, если все ограничивается земнымъ существованіемъ, если мы устранимъ то, что̀ Гейне называетъ священными притчами и благочестивыми гипотезами, но что̀ въ сущности составляетъ необходимый выводъ философіи, также какъ необходимое данное всякой религіи. Для отдѣльнаго лица, противорѣчіе между безконечнымъ и конечнымъ не разрѣшается земною жизнью, ибо земная жизнь ничто иное какъ преходящее мгновеніе среди вѣчности, слѣдовательно никогда не можетъ соотвѣтствовать абсолютнымъ требованіямъ разума. Между тѣмъ, это противорѣчіе должно быть разрѣшено именно для отдѣльнаго лица, ибо оно является исполнителемъ абсолютнаго закона. Если все ограничивается для него земною жизнью, то самое сознаніе исполненнаго закона не можетъ дать удовлетворенія человѣку; ибо удовлетвореніе дается единственно убѣжденіемъ, что присущій его разуму и сердцу нравственный законъ есть абсолютный законъ вселенной, связывающій его

---

[1]) Зачѣмъ окровавленный, несчастный, влачится праведникъ подъ крестною ношею, тогда какъ счастливый и побѣдитель, нечестивый ѣдетъ на высокомъ конѣ?

[2]) Такъ мы спрашиваемъ непрестанно, пока намъ наконецъ не заткнутъ рта горстью земли; но что же это за отвѣтъ?

съ невидимымъ и вѣчнымъ міромъ, котораго онъ состоитъ членомъ. Только увѣренность, что міръ управляется всемогущимъ Разумомъ, и что въ немъ царствуетъ Правда, способна возвысить человѣка надъ всѣми превратностями жизни и дать ему несокрушимую силу для исполненія добра. Если же нравственный законъ, вмѣсто того чтобы связывать человѣка съ вѣчностью и съ абсолютными началами мірозданія, ограничивается для него предѣлами земнаго бытія, то законъ теряетъ свое абсолютное значеніе и становится относительнымъ. Тогда человѣку остается только взвѣсить, какого рода удовлетвореніе онъ предпочтетъ въ этотъ кратковременный періодъ, который данъ ему для жизни. Выборъ зависитъ отъ вкуса.

Отсюда ясно, что невозможно видѣть искаженіе нравственности въ признаніи будущихъ наградъ и наказаній. Это было бы справедливо, еслибы эти награды представлялись въ видѣ земныхъ благъ, ибо это значило бы превратить безусловный законъ въ средство для достиженія частныхъ цѣлей. Но когда удовлетвореніе должно состоять въ созерцаніи торжества того закона, который мы призваны исполнять, и въ общеніи съ тѣмъ безконечнымъ нравственнымъ міромъ, котораго этотъ законъ дѣлаетъ насъ членами, то есть, въ созерцаніи вѣчной Истины и вѣчнаго Добра, то надежда на подобное удовлетвореніе составляетъ абсолютное право всякаго разумно-свободнаго существа, призваннаго исполнять безусловный нравственный законъ. Безъ этого, самое исполненіе закона становится вопіющимъ противорѣчіемъ.

Съ другой стороны, тотъже нравственный законъ, который, предписывая безусловно, обѣщаетъ исполнителю справедливое воздаяніе, раскрываетъ намъ, почему въ настоящей жизни добродѣтель не только не можетъ, но и не должна получить ожидающей ее награды. Еслибы добродѣтель сама собою вела къ полному удовлетворенію человѣка, то не было бы заслуги, не было бы и вины. Для свободнаго существа, награда составляетъ не естественное, а нравственное послѣдствіе его дѣйствія; она должна быть заслужена, а для этого требуется испытаніе. Послѣднее служитъ не только пробнымъ камнемъ добродѣтели, но и средствомъ возвести ее на высшую ступень. Нравственная сила свободнаго ли-

ца изощряется испытаніемъ, а нравственное его пониманіе становится глубже. Каково должно быть испытаніе и когда получится награда, это, разумѣется, остается неизвѣстнымъ человѣку, котораго знаніе частныхъ отношеній ограничивается мгновеніемъ, отведеннымъ ему для земнаго бытія. Это вѣдаетъ только Тотъ, кому открыта глубина человѣческаго сердца, и кто окидываетъ взоромъ всю вѣчность, для которой предназначенъ человѣкъ.

Соотвѣтствіе внѣшняго состоянія человѣка внутреннему его достоинству составляетъ полноту или совершенство жизни. Это понятіе приводитъ насъ къ новой точкѣ зрѣнія. Мы имѣемъ здѣсь уже не односторонне-нравственное начало, а сочетаніе противоположныхъ элементовъ, безконечнаго и конечнаго. Если для тѣхъ, чья добродѣтель на землѣ осталась безъ воздаянія, мы должны ожидать награды въ иной жизни, то, что скажемъ мы о тѣхъ, которые уже здѣсь получили свою награду? Человѣкъ и въ земномъ своемъ существованіи стремится къ полному развитію и гармоническому соглашенію различныхъ сторонъ своего естества. Въ этомъ состоитъ его человѣческое призваніе; для этого ему даны разнообразныя силы и способности. Спрашивается: возможно ли исполненіе этого призванія въ настоящей жизни? На этотъ вопросъ мы также должны отвѣчать отрицательно, и въ этомъ заключается новое, третье доказательство безсмертія души, доказательство, которое можно назвать телеологическимъ.

Прежде всего, человѣкъ есть разумное существо. Природа разума состоитъ въ познаніи, а такъ какъ человѣческому разуму присуще сознаніе абсолютныхъ законовъ, общихъ всему существующему, то стремленіе его идетъ на познаніе всей совокупности бытія. Духовная жажда человѣка можетъ удовлетвориться только полнымъ проникновеніемъ разума въ сущность всѣхъ вещей. Между тѣмъ, даже при высшемъ совершенствѣ человѣческой жизни, какое мы только можемъ себѣ представить, это стремленіе все таки въ значительной степени должно остаться неудовлетвореннымъ. Наибольшее, чего мы можемъ достигнуть, заключается въ сведеніи всѣхъ міровыхъ законовъ къ абсолютнымъ законамъ нашего разума. Черезъ это, все доступное нашему взору сдѣлалось бы для насъ понятнымъ. Но и тогда все

таки осталось бы несоотвѣтствіе между безконечною формою и конечнымъ содержаніемъ. Выше мы видѣли, что абсолютные законы разума имѣютъ лишь формальное значеніе. Познаніе состоитъ въ наполненіи этой формы содержаніемъ. Содержаніе же можетъ быть двоякое: съ одной стороны, то абсолютное бытіе, понятіе о которомъ дается намъ разумомъ, съ другой стороны, то ограниченное бытіе, котораго познаніе мы почерпаемъ изъ опыта. Первое мы знаемъ только въ видѣ общихъ началъ, ибо конкретное содержаніе не дается чистымъ умозрѣніемъ. Прилагая логическіе законы къ понятію объ абсолютномъ, мы можемъ вывести существенныя его опредѣленія; но способы дѣйствія Божества въ мірѣ вѣчно остаются для насъ скрытыми. Конкретное познаніе дается единственно живымъ общеніемъ съ предметомъ. Отчасти, какъ мы увидимъ далѣе, этотъ недостатокъ восполняется религіею; но сама религія, какую бы она ни принимала форму, всегда признаетъ даруемое ею познаніе, только какъ чаяніе или смутное представленіе. Болѣе полное единеніе съ Богомъ она отлагаетъ до будущей жизни. Слѣдовательно, съ этой стороны, человѣкъ не можетъ не сознавать, что присущее его природѣ стремленіе идетъ далѣе дарованныхъ ему средствъ.

Еще болѣе это прилагается къ области, которая познается опытомъ. Доступныя нашимъ чувствамъ явленія составляютъ неизмѣримо малую часть тѣхъ явленій, которыя управляются сознаваемыми разумомъ законами. Человѣческая любознательность и тутъ стремится идти все далѣе и далѣе. Прибирая частное къ частному, совершенствуя свои средства и методы, соединяя выводъ съ наведеніемъ, она достигаетъ такихъ результатовъ, которые кажутся почти невѣроятными. Открываются, на основаніи дознанныхъ законовъ и математическихъ исчисленій, свѣтила, отстоящія отъ насъ на громадномъ разстояніи; изслѣдуется химическій ихъ составъ. Мы удивляемся человѣческой изобрѣтательности, тонкости ума, который изъ соображенія доступныхъ ему данныхъ умѣетъ вывести отдаленнѣйшія послѣдствія. Но мы все таки не можемъ не видѣть, что намъ доступна лишь ничтожнѣйшая часть необъятнаго пространства вселенной. Остальное же вѣчно должно оставаться отъ насъ скрытымъ. Въ этой области всего болѣе останавливаютъ

насъ границы, положенныя нашему знанію тѣснымъ объемомъ нашихъ внѣшнихъ средствъ. Подстрекаемое безконечнымъ стремленіемъ разума, любопытство постоянно пытается перешагнуть черезъ этотъ предѣлъ, но природа вещей постоянно говоритъ ему: далѣе ты не пойдешь. Противорѣчіе между двумя противоположными сторонами человѣческаго естества, безконечнымъ и конечнымъ, обнаруживается здѣсь вполнѣ.

Такое же несоотвѣтствіе между призваніемъ человѣка и дѣйствительнымъ его состояніемъ мы находимъ и въ той сторонѣ его дѣятельности, которая обращена на матеріальный міръ. Здѣсь задача человѣка состоитъ въ покореніи природы, которая должна служить высшимъ, духовнымъ цѣлямъ. Исполненіе этой задачи не требуетъ, чтобы человѣкъ сдѣлался полнымъ хозяиномъ земли, распоряжаясь стихіями и устраняя все, что можетъ быть ему вредно или опасно. Въ этой области, человѣкъ является только ограниченнымъ существомъ среди окружающихъ его силъ, и разумъ его сознаетъ полную необходимость этой ограниченности. Вся цѣль человѣчества заключается въ томъ, чтобы превратить землю въ удобное поприще для развитія духа, задача сама по себѣ ограниченная, которая можетъ быть достигнута, но которая требуетъ однако непомѣрнаго труда. Поколѣніе за поколѣніемъ должны положить на это всю свою жизнь. И этотъ трудъ остается необходимымъ даже при высшемъ совершенствѣ, какого можетъ достигнуть человѣкъ на землѣ. Еслибы мы представили себѣ, что изобрѣтательность человѣческаго ума покорила ему всю окружающую природу, то для удержанія этой природы въ покорности требуется все таки такая масса труда, которая должна постоянно поглощать силы огромнаго большинства людей. При самомъ совершенномъ устройствѣ общественной жизни, духовная дѣятельность должна оставаться достояніемъ избраннаго меньшинства, обезпеченнаго въ своихъ матеріальныхъ средствахъ. Большинство же, въ силу роковаго закона, необходимо должно посвящать себя механическому труду. Задача человѣчества состоитъ въ сочетаніи притивоположностей, но именно вслѣдствіе этого призванія, для противоположныхъ сторонъ его дѣятельности требуются различные органы, съ перевѣсомъ того или другаго элемента. Люди, посвящающіе

себя умственному труду, могутъ съ успѣхомъ исполнять свое назначеніе, только если они обезпечены въ матеріальномъ отношеніи, и наоборотъ, люди, которыхъ главное занятіе состоитъ въ механическомъ трудѣ, волею или неволею должны жертвовать этому призванію своимъ духовнымъ развитіемъ. Что бы мы ни дѣлали, какого бы мы ни достигли умственнаго и жизненнаго совершенства, но такъ какъ покореніе природы постоянно составляетъ одну изъ существенныхъ задачъ человѣка, а эта задача можетъ быть исполнена единственно упорнымъ механическимъ трудомъ, то значительная часть человѣческаго рода всегда должна оставаться на низшей ступени развитія. Люди, принадлежащіе къ рабочему классу, могутъ вести весьма счастливую жизнь; къ достиженію этой цѣли стремится человѣчество, на сколько дозволяютъ его наличныя средства; но высшія ихъ силы и способности неизбѣжно должны быть принесены въ жертву той работѣ, на которую они обречены.

Съ исторической точки зрѣнія, эта роковая необходимость нисколько не должна насъ смущать. Цѣль исторіи заключается не въ личномъ удовлетвореніи, а въ общемъ благѣ; общее же благо состоитъ въ разнообразіи и гармоническомъ единствѣ частей, а не въ равномъ для всѣхъ развитіи и распредѣленіи жизненныхъ средствъ. Всеобщее равенство никогда не можетъ быть для насъ идеаломъ, потому что оно противорѣчитъ природѣ вещей и человѣка. Еслибы мы даже представили себѣ, что человѣчество достигло наконецъ идеальнаго блаженства, равно простирающагося на всѣхъ, то все же позднѣйшія поколѣнія были бы привилегированными въ сравненіи съ предъидущими. Имъ выпало на долю высшее счастіе, полное осуществленіе человѣческаго назначенія; но что сталось съ ихъ предшественниками, которые пролагали имъ дорогу? За что всѣ эти страданія и слезы? за что угнетеніе и нищета, которые они претерпѣвали для того только, чтобы когда нибудь другимъ было лучше? Если мы предположимъ даже, что въ концѣ развитія, человѣкъ способенъ вполнѣ достигнуть своего назначенія, то это нисколько не касается многихъ милліоновъ людей, погибшихъ на пути. Скажемъ ли мы, что они были орудіями высшихъ цѣлей человѣчества, и что въ этомъ состояло истинное ихъ назначеніе? Но нравственный законъ запре-

щаетъ намъ смотрѣть на человѣка, только какъ на средство: служа высшимъ цѣлямъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ всегда самъ остается цѣлью, ибо онъ носитель абсолютнаго начала, и если эта личная цѣль не достигнута, то назначеніе его не исполнено. Недостаточно, слѣдовательно, указывать на будущее совершенство человѣческаго рода: требованіе, чтобы назначеніе человѣка было исполнено, прилагается равно и къ прошедшимъ и къ настоящимъ поколѣніямъ, ибо природа у всѣхъ одна. А такъ какъ въ земной жизни это назначеніе не исполняется, то здѣсь опять оказывается противорѣчіе между природою вещи и дѣйствительнымъ ея существованіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что извѣстная намъ дѣйствительность составляетъ только частное проявленіе этой природы, которая не исчерпывается настоящею жизнью, но предназначена и для другой, гдѣ она можетъ проявиться вполнѣ.

Наконецъ, никакое совершенствованіе не можетъ уничтожить величайшаго противорѣчія человѣческой жизни— смерти. Смерть составляетъ естественное событіе для физическаго существа. Весь органическій міръ основанъ на преемственности смѣняющихъ другъ друга особей, которыя, умирая, оставляютъ послѣ себя другихъ, рожденныхъ отъ нихъ же и назначенныхъ заступить ихъ мѣсто. Какъ физическое существо, человѣкъ подлежитъ томуже закону; но какъ существо духовное, онъ не можетъ не видѣть въ немъ противорѣчія съ высшимъ своимъ естествомъ. Сознаніе и стремленія человѣка не ограничиваются настоящею жизнью; они простираются на прошедшее и будущее. Человѣкъ полагаетъ себѣ цѣли, идущія далеко за предѣлы отмежеваннаго ему земнаго существованія. Наконецъ, у него есть привязанности, которыя имѣютъ не временный только характеръ и не исчезаютъ съ удаленіемъ возбуждающаго ихъ предмета, а сохраняются, какъ вѣчныя, неразрывныя части его существа. Человѣкъ можетъ еще помириться съ тѣмъ, что цѣли, которыя онъ преслѣдовалъ, не будутъ имъ достигнуты: онѣ могутъ быть исполнены другими. Онъ можетъ покориться печальной необходимости разлуки съ любимыми мѣстами, съ вѣчно-сіяющею природою, съ отечествомъ, въ судьбахъ котораго онъ принималъ живое участіе: все это было дано ему, и всѣмъ этимъ онъ въ свое время насла-

дился; затѣмъ настаетъ очередь и для другихъ. Но онъ никогда не можетъ примириться съ мыслью, что любимое имъ существо превратилось въ ничто, что тотъ разумъ, то чувство, которые составляли предметъ глубочайшей его привязанности, исчезли какъ дымъ, не оставивъ по себѣ и слѣда. Противъ этого возмущается все его существо. Устремляя въ вѣчность свои умственные взоры, человѣкъ простираетъ въ вѣчность и свои сердечныя привязанности. А если таковы глубочайшія основы его естества, то предметомъ этой привязанности не можетъ быть что либо преходящее. Передъ гробомъ любимаго существа, изъ глубины человѣческаго сердца опять вырывается роковой вопросъ: зачѣмъ дано ему любить такимъ образомъ, если предметъ этой любви ничто иное какъ мимолетная тѣнь, исчезающая отъ первой случайности? или зачѣмъ отнимается у него предметъ любви, когда эта любовь есть самое высокое и святое, что̀ есть въ человѣческой жизни? И тутъ, на эти вопросы можетъ быть одинъ только отвѣтъ: безсмертіе! Любовь, носящая въ себѣ вѣчность, въ себѣ самой заключаетъ неискоренимое убѣжденіе, что предметъ ея вѣченъ, также какъ и она сама. И это убѣжденіе не есть только пустое самообольщеніе чувства, которое старается утѣшить себя въ невознаградимой потерѣ. Разумъ, также какъ и чувство, говоритъ намъ, что иначе быть не можетъ, ибо безъ этого жизнь высшаго въ извѣстномъ намъ мірѣ созданія была бы только возмутительною шуткою, разыгранною надъ нимъ какимъ то злыхъ духомъ, въ руки котораго предана его судьба.

Для физическаго существа, смерть ничто иное какъ конецъ его жизни; для существа духовнаго, одареннаго разумомъ и чувствомъ, простирающимися въ вѣчность, она имѣетъ совершенно другое значеніе. Она не только служитъ переходомъ къ высшей жизни, но она составляетъ связь между видимымъ и невидимымъ міромъ, между небомъ и землею. Смерть напоминаетъ человѣку, что все для него не ограничивается земными цѣлями и земными привязанностями,что нося въ себѣ сознаніе безконечнаго, онъ принадлежитъ къ высшему, вѣчному и безконечному міру, и что только тамъ всѣ вложенныя въ него силы, всѣ стороны его естества могутъ достигнуть полнаго своего назначенія. Безъ

этой мысли, вся человѣческая жизнь представляется неразрѣшимою загадкою, страннымъ противорѣчіемъ; напротивъ, озаренная ею, загадка превращается въ свѣтлую истину, и противорѣчіе разрѣшается въ высшую гармонію.

Какую же форму можетъ принять безсмертная жизнь личнаго разума? Есть ли у насъ какія нибудь данныя для рѣшенія этого вопроса?

Одинъ изъ немногихъ современныхъ писателей, соединяющихъ въ себѣ философа и естествоиспытателя, Фехнеръ, пытался разрѣшить эту задачу путемъ аналогій съ явленіями настоящей жизни. По его воззрѣнію, подобно тому какъ зародышъ въ утробѣ матери безсознательно создаетъ себѣ тѣлесные члены, которыми онъ будетъ пользоваться и которые онъ будетъ признавать своими только по выходѣ на свѣтъ Божій, такъ и земной человѣкъ, во всемъ, что онъ дѣлаетъ, создаетъ себѣ части своего будущаго, чисто духовнаго естества. По мнѣнію Фехнера, всякое наше слово, дѣло или вліяніе на другихъ и теперь уже принадлежитъ намъ; но связанные тѣломъ, мы этого еще не чувствуемъ; когда же отпадутъ наши тѣлесные узы, все это будетъ отражаться въ нашемъ самосознаніи, также какъ въ настоящее время отражаются въ немъ нервныя возбужденія нашихъ тѣлесныхъ органовъ. Человѣкъ въ настоящей жизни создаетъ себѣ будущее духовное тѣло, разлитое во всемъ, что было ему близко или съ чѣмъ онъ былъ какимъ либо образомъ связанъ. Съ отрѣшеніемъ же отъ тѣла, человѣческія души будутъ проникаться взаимно, чувствуя себя непосредственно одна въ другой, и всѣ вмѣстѣ сознавая себя частями единой божественной души, разлитой во всемъ мірозданіи [1]).

Нельзя не сказать, что въ этихъ мысляхъ есть много не только поэтическаго, но и такого, что можетъ быть оправдано строгою логикою. Но способъ доказательства Фехнера лишаетъ ихъ твердой почвы. Вообще, путь аналогій весьма опасенъ; отдаленныя же аналогіи между состояніями существенно различными не могутъ имѣть никакой убѣдительной силы. Тѣлесная жизнь человѣка никакъ не можетъ служить основаніемъ для заключеній о жизни безтѣлесной. Изъ того, что зародышъ безсознательно создаетъ себѣ органы,

[1]) См. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode von G. T. Fechner. 1866.

которые человѣкъ въ послѣдствіи ощущаетъ, какъ свои, ровно ничего не слѣдуетъ относительно духовныхъ дѣйствій, перешедшихъ въ чужое сознаніе. Для насъ понятно, что въ тѣлесномъ организмѣ, составляющемъ единую, отдѣльную особь, центральное самосознаніе признаетъ своими тѣ органы, посредствомъ которыхъ оно дѣйствуетъ; но чтобы присущее чужому самосознанію вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно ощущалось нами, какъ часть нашего собственнаго существа, объ этомъ мы въ настоящей жизни не имѣемъ ни малѣйшаго понятія, и нѣтъ никакого явленія, которое могло бы здѣсь служить даже подобіемъ. Чтобы придти къ такому заключенію, надобно избрать совершенно иной путь. Въ противоположность тому, что требуетъ Фехнеръ, надобно идти не съ низу, а съ верху. Фехнеръ гораздо ближе къ правильному выводу, когда онъ говоритъ, что человѣкъ можетъ пріобрѣсти это высшее зрѣніе единственно черезъ то, что онъ сдѣлается сознательною частью великаго небеснаго Существа, его осѣняющаго, и сознательно будетъ участвовать въ его свѣтозарномъ общеніи съ другими небесными существами (1). Но понятіе объ этомъ Существѣ и объ его общеніи съ другими, конечно, не дается намъ аналогіями съ тѣлеснымъ міромъ. Мы получаемъ его единственно путемъ умозрѣнія. Если мы, руководствуясь діалектическимъ закономъ, необходимо должны признать существованіе верховнаго Разума и примыкающаго къ нему сверхъестественнаго міра, котораго онъ состоитъ центромъ, то мы должны вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что всѣ члены этого міра, будучи связаны всепроникающимъ Разумомъ, находятся въ тѣснѣйшемъ духовномъ общеніи и другъ съ другомъ и съ своимъ общимъ средоточіемъ. Мы должны признать далѣе, что это непосредственное общеніе съ верховнымъ Разумомъ, какъ всеозаряющимъ свѣтомъ, должно раскрыть намъ всю глубину и всю безпредѣльность законовъ бытія. Тогда только можетъ удовлетворится та духовная жажда знанія, которою томится человѣкъ въ настоящей жизни. Тогда откроется передъ нашими взорами и каждое наше прошедшее дѣйствіе, со всѣми отдаленнѣйшими его послѣдствіями; и это откровеніе возбудитъ радость или раскаяніе, а вмѣстѣ и тѣснѣйшее единеніе ме-

---

1) Das Büchl. v. L. etc. стр. 50.

жду разумными существами, которыхъ помыслы и стремленія будутъ явны другъ для друга. Тогда только можетъ утолиться и та ненасытная жажда правды, которая теперь можетъ только чаять будущее воздаяніе, но тогда ясно увидитъ необходимыя нравственныя послѣдствія всякаго поступка. Мы не въ правѣ сказать, вмѣстѣ съ Фехнеромъ, что духовныя существа будутъ переплетаться другъ съ другомъ и непосредственно чувствовать себя одно въ другомъ, ибо это не вытекаетъ изъ посылокъ; но мы можемъ сказать, что когда разумное существо находится въ непосредственномъ общеніи съ абсолютнымъ Разумомъ, передъ нимъ долженъ открыться такой кругозоръ, о которомъ оно въ настоящей жизни не можетъ имѣть и понятія. А такъ какъ, на основаніи предшествующихъ выводовъ, оно вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняетъ все пріобрѣтенное имъ въ земной жизни личное содержаніе, то съ этимъ должно быть сопряжено и тѣснѣйшее единеніе между всѣми связанными земными узами лицами. Такое заключеніе требуется законами логики, и оно одно отвѣчаетъ глубочайшимъ стремленіямъ человѣка.

И на этомъ однако мы не можемъ остановиться. Діалектическій законъ, который вездѣ служитъ намъ путеводною нитью, заставляетъ насъ идти еще далѣе. Сверхъестественный міръ составляетъ область отвлеченно-общаго бытія; человѣкъ же, по своей природѣ, принадлежитъ обоимъ мірамъ. Съ перваго своего появленія въ свѣтъ, онъ является уже сочетаніемъ противоположныхъ элементовъ, безконечнаго и конечнаго. Смертью эти элементы разрѣшаются; но въ силу діалектическаго закона, за раздѣленіемъ должно послѣдовать новое, высшее соединеніе. На этомъ основано христіанское ученіе о воскресеніи тѣлъ, ученіе, которое раздѣляется и Шеллингомъ. Наполнившись всѣмъ содержаніемъ сверхъестественнаго міра, человѣкъ снова долженъ погрузиться въ область тѣлеснаго бытія. Передъ нимъ открывается новая, безконечная жизнь, въ которой должны принять участіе всѣ, кто на землѣ страдалъ и работалъ. Это—царство Духа, все приводящаго къ конечному совершенству.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія умозрительной философіи, настоящая жизнь человѣка представляется только первою ступенью безконечнаго развитія. Какими путями и

при какихъ условіяхъ все это совершится, объ этомъ наука, конечно, не можетъ ничего сказать. Умозрѣніе раскрываетъ намъ только общія черты духовнаго зданія; частности ускользаютъ отъ логическихъ выводовъ. Да и нѣтъ намъ нужды добиваться большей полноты въ рѣшеніи этихъ вопросовъ. Философъ, также какъ и вѣрующій, можетъ успокоиться на мысли, что и настоящая и будущая наша жизнь находится въ рукахъ Всемогущаго, Премудраго и Всеблагаго Существа, которое всѣмъ управляетъ, всѣмъ своимъ созданіямъ назначаетъ подобающее имъ мѣсто и все ведетъ къ высшей, конечной цѣли всего сущаго—къ абсолютному Добру.

Въ результатѣ, разсмотрѣніе существа человѣческой души, нравственнаго закона, управляющаго нашею жизнью, и наконецъ, человѣческаго назначенія, привело насъ къ одному и томуже выводу, къ убѣжденію, что человѣческая жизнь не прекращается съ земнымъ существованіемъ, но продолжается въ вѣчность. Это убѣжденіе, столь существенное для человѣка, какъ въ теоретическимъ, такъ и въ практическомъ отношеніи, мы получаемъ не изъ опыта, ибо опытъ ничего не говоритъ намъ о возможности продолженія жизни послѣ смерти. Оно почерпается изъ познанія недоступной опыту метафизической сущности души и управляющихъ ею законовъ. Но такъ какъ эта метафизическая сущность выражается въ явленіяхъ, то самое опытное изслѣдованіе явленій можетъ представить намъ новое подтвержденіе этого взгляда. Конечно, его не дастъ намъ тотъ ограниченный опытъ, который, отрицая всякую метафизику, самого себя признаетъ единственнымъ источникомъ знанія: опытъ этого рода не идетъ далѣе осязаемаго и служитъ только доказательствомъ человѣческой слѣпоты. Данныя для подобнаго вывода можетъ дать лишь тотъ болѣе широкій опытъ, который, усматривая въ человѣческой жизни явленіе абсолютныхъ началъ, не старается, наперекоръ логикѣ и фактамъ, вывести абсолютное изъ относительнаго, а изслѣдуетъ настоящую ихъ связь, принимая ихъ такъ, какъ они есть въ дѣйствительности. Этотъ единый истинный, въ приложеніи къ духовной области, опытъ удостовѣряетъ насъ, что общія явленія человѣческой жизни, философія, религія, искусство, право, нравственность, исторія, объясняются единственно

тѣмъ, что человѣкъ носитъ въ себѣ безконечное начало. Этимъ же однимъ объясняются и явленія личной жизни, человѣческія стремленія и привязанности, которыя простираются далеко за предѣлы мимолетныхъ возбужденій, получаемыхъ отъ внѣшняго міра. Безсмертіе души составляетъ необходимый выводъ изъ этой посылки.

КНИГА II.

РЕЛИГІЯ.

ГЛАВА I.

РЕЛИГІЯ, КАКЪ ОБЩІЙ ЭЛЕМЕНТЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ДУХА.

Мы видѣли, что философія, въ высшемъ своемъ значеніи, есть познаніе абсолютнаго, что же такое религія?

Религія, какъ общее явленіе человѣческаго духа, есть стремленіе къ живому общенію съ абсолютнымъ. Она относится къ философіи, какъ молитва относится къ силлогизму.

Человѣкъ на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, съ тѣхъ поръ какъ онъ сознаетъ себя человѣкомъ, ищетъ Бога и возноситъ къ нему свои молитвы. Это—всемірный фактъ, который указываетъ на искони присущую человѣку потребность общенія съ Высшимъ Существомъ. Другой фактъ тотъ, что въ религіи человѣкъ находитъ удовлетвореніе. Онъ укрѣпляется нравственно, пріобрѣтаетъ душевное спокойствіе и утѣшеніе въ скорбяхъ. Въ своемъ стремленіи къ Богу, человѣкъ не остается вѣчно голоднымъ; онъ получаетъ духовную пищу. Источникомъ этого удовлетворенія служитъ внутренняя увѣренность, что невидимое Существо, къ которому онъ обращается мысленно, слышитъ его молитвы и оказываетъ ему помощь. Въ этомъ состоитъ сущность вѣры.

Но не есть ли это самообольщеніе?

Внутреннее отношеніе души къ Богу не подлежитъ опытному изслѣдованію. Нѣтъ внѣшнихъ признаковъ, по которымъ наука могла бы удостовѣриться въ его дѣйствительности. Вслѣдствіе этого, позитивисты, ничего не допускающіе, кромѣ опыта, послѣдовательно видятъ въ религіи только плодъ фантазіи. Если мы не въ состояніи познавать абсолютное, то еще менѣе можетъ быть допущена возможность общенія съ нимъ. По теоріи позитивистовъ, религія

служитъ только признакомъ младенческаго состоянія человѣческаго ума. Необразованный человѣкъ, вмѣсто того чтобы изучать явленія природы, какъ они есть, приписываетъ ихъ дѣйствію такихъ же существъ, какъ онъ самъ, только одаренныхъ несравненно бо́льшимъ могуществомъ. Но съ высшимъ развитіемъ, эти призраки исчезаютъ. Человѣкъ убѣждается, что явленія природы управляются естественными законами, а не производятся волею воображаемыхъ лицъ, именуемыхъ богами. Онъ убѣждается и въ томъ, что онъ способенъ познавать только относительное, а не абсолютное. Съ тѣмъ вмѣстѣ отпадаетъ и мнимое общеніе съ абсолютнымъ. Религія уступаетъ мѣсто наукѣ.

Это воззрѣніе, которое имѣетъ претензію опираться на одни факты, грѣшитъ прежде всего тѣмъ, что оно невѣрно представляетъ факты. Вѣрующій, даже на низшихъ ступеняхъ развитія, какъ скоро онъ отрѣшился отъ внѣшняго явленія и начинаетъ поклоняться выражающейся въ явленіяхъ силѣ, представляетъ себѣ боговъ совершенно иными, нежели онъ самъ. Себя онъ знаетъ какъ физическое существо, видимое и осязаемое; боговъ же онъ представляетъ невидимыми и неосязаемыми. Человѣкъ никогда не воображаетъ, что онъ можетъ сообщать свои мысли и желанія другимъ, иначе какъ путемъ внѣшняго общенія; къ Богу же онъ обращается мысленно, и увѣренъ, что молитва его будетъ услышана. Слѣдовательно, тутъ явленіе совершенно другаго рода, нежели простой антропоморфизмъ. На понятіе о Богѣ могутъ быть перенесены нѣкоторыя человѣческія черты; но самое понятіе взято отнюдь не съ человѣка. Между ними вся разница, которую мы полагаемъ между физическимъ существомъ и духовнымъ, между относительнымъ и абсолютнымъ. Одно представленіе получается изъ опыта, другое изъ чистой мысли. Если опытъ составляетъ единственный источникъ нашего познанія, какъ утверждаютъ позитивисты, то какимъ образомъ могъ человѣкъ воображать себѣ въ теченіи тысячелѣтій, что онъ имѣетъ общеніе съ существомъ, которое не только никогда никому не являлось, но о которомъ онъ не можетъ имѣть даже ни малѣйшаго понятія? Что за безумный бредъ, обуявшій человѣческій родъ, притомъ не на низшихъ только ступеняхъ развитія, во времена первобытнаго невѣжества, а равно и на

высшихъ, ибо мы знаемъ изъ опыта, что къ числу религіозныхъ людей принадлежали величайшіе умы, какіе появлялись въ человѣчествѣ? Все это, съ точки зрѣнія опытнаго знанія, совершенно необъяснимо. Религія, также какъ и философія, составляетъ камень преткновенія для позитивизма.

Съ философской точки зрѣнія, напротивъ, религія представляется необходимымъ явленіемъ въ человѣческой жизни. Если Богъ есть Разумъ, управляющій вселенною, а человѣкъ, какъ разумное существо, самъ является причастникомъ этого Разума и носитъ въ себѣ сознаніе его бытія, то онъ, по самой своей природѣ, долженъ стремиться къ общенію съ Богомъ. Существо разума состоитъ именно въ общеніи. Разобщаетъ тѣлесная ограниченность; разумныя же существа, въ силу внутренняго закона, стремятся къ общенію другъ съ другомъ. И если это справедливо для отдѣльныхъ существъ, то тѣмъ болѣе это должно имѣть мѣсто въ отношеніи къ тому Существу, которое составляетъ центръ и связь всего духовнаго міра. Какъ скоро человѣкъ имѣетъ понятіе о Богѣ, такъ онъ необходимо стремится къ единенію съ нимъ. А съ другой стороны, признавая существованіе Бога, мы не можемъ не признать, что онъ присутствуетъ въ сердцахъ людей, слышитъ ихъ молитвы и оказываетъ имъ помощь. Религія не есть только одностороннее вознесеніе души къ Богу; тутъ есть живое взаимнодѣйствіе, и это именно то, что даетъ намъ несокрушимую увѣренность въ присутствіи Верховнаго Существа. Таково прирожденное человѣку чувство; таково же и убѣжденіе высочайшихъ умовъ. Чѣмъ шире міросозерцаніе человѣка, чѣмъ глубже онъ вникаетъ въ основныя начала бытія, тѣмъ сильнѣе пробуждается въ немъ религіозное стремленіе. Поэтому, всѣ великіе философы, не смотря на односторонніе точки зрѣнія, на недостаточныя системы, были глубоко религіозные люди. Стоитъ вспомнить великаго пантеиста новаго времени, Спинозу, о которомъ такъ поэтически выразился другой религіозный философъ, Шлейермахеръ: „принесите со мною благоговѣйно локонъ въ жертву манамъ святаго, отверженнаго Спинозы! Его насквозь проникалъ высокій міровой духъ; безконечное было для него началомъ и концомъ, вселенная—его единственною и вѣчною любовью; онъ былъ полонъ религіи“. Извѣстно также изреченіе отца опыт-

ной методы, Бэкона: „немного философіи отвращаетъ отъ религіи; болѣе глубокая философія возвращаетъ къ религіи“. Защитники чистаго опыта видятъ въ этихъ словахъ непослѣдовательность или заблужденіе великаго человѣка; но это обличаетъ только всю ограниченность ихъ собственнаго пониманія. Цѣлая, и притомъ высшая область человѣческихъ отношеній остается имъ недоступною.

Истинная наука не можетъ не признать религіи вѣчнымъ и необходимымъ элементомъ человѣческаго духа. Никакія ученыя изслѣдованія не въ состояніи замѣнить вѣру, также какъ никакія разсужденія не могутъ замѣнить молитву. Наука, на вершинѣ своего развитія, какъ всеобъемлющая философія, проникающая въ самую сущность видимаго и невидимаго міра, все таки даетъ только отвлеченное знаніе. Живое общеніе есть нѣчто совершенно другое, что̀ выходитъ изъ ея предѣловъ.

Свойства этого явленія вытекаютъ изъ самаго его существа. Вознесеніе души къ Богу должно охватывать всѣ стороны человѣческой природы, ибо Богъ составляетъ для человѣка начало, середину и конецъ всей его жизни. Въ этомъ состоитъ коренное различіе между живымъ отношеніемъ и отвлеченнымъ познаніемъ. Человѣкъ всѣмъ существомъ своимъ обращается къ Тому, въ комъ онъ видитъ и своего создателя, и центръ нравственнаго міра и конечную цѣль всякаго бытія. Ничто въ немъ не можетъ быть изъято изъ этого верховнаго отношенія, обнимающаго всѣ основы его существованія. Во всякой другой сферѣ человѣческой дѣятельности преобладаетъ та или другая душевная сила или способность; здѣсь же всѣ раздробленныя силы соединяются въ единомъ, верховномъ актѣ, которымъ утверждается связь единичнаго существа съ абсолютнымъ началомъ всякой жизни. Въ религіи, всѣ отдѣльныя нити человѣческаго существованія скрѣпляются въ единый узелъ.

Отсюда понятно, что религія представляетъ весьма сложное явленіе. Въ основаніи ея, также какъ и въ основаніи всякой душевной дѣятельности, лежитъ извѣстное чувство. Въ религіи, эта психологическая основа выступаетъ тѣмъ сильнѣе, что только внутреннее чувство даетъ намъ увѣренность въ присутствіи Божества, недоступнаго тѣлесному взору. Разумъ, самъ по себѣ, не идетъ далѣе отвлеченнаго

знанія; живое отношеніе требуетъ вѣры. Поэтому, первоначальнымъ источникомъ религіи всегда и вездѣ является присущее всякому человѣку религіозное чувство. Оно, какъ и всѣ другія чувства, можетъ затемняться и даже совершенно заглушаться другими цѣлями и стремленіями. Многіе, въ извѣстный періодъ жизни, могутъ не находить его въ себѣ. Но какъ скоро человѣкъ углубляется въ себя, какъ скоро передъ внутреннимъ его сознаніемъ раскрывается глубочайшій тайникъ его души, гдѣ мысль и совѣсть совпадаютъ, такъ онъ не можетъ не чувствовать своей зависимости отъ окружающаго его безконечнаго бытія и стремленія къ единенію съ этимъ бытіемъ. Это чувство составляетъ чистѣйшее выраженіе собственной его природы, ибо человѣкъ, будучи носителемъ абсолютнаго начала, не можетъ не чувствовать присутствія этого начала въ себѣ и своей связи съ нимъ. Отсюда то явленіе, что религіозное чувство находится у людей самыхъ необразованныхъ, также какъ и самыхъ образованныхъ. При недостаткѣ умственнаго развитія, оно можетъ принимать несоотвѣтствующія истинному понятію формы, но оно распространено во всемъ человѣчествѣ. Религія, въ отличіе отъ философіи, составляетъ достояніе всѣхъ. Отсутствіе религіознаго чувства всегда является искаженіемъ человѣческой природы. Оно проистекаетъ либо отъ состоянія близкаго къ животнымъ, либо отъ односторонняго развитія частныхъ силъ и способностей, въ ущербъ внутреннему единству. На низшихъ ступеняхъ, оно встрѣчается при совершенномъ умственномъ и нравственномъ отупѣніи; на высшихъ же ступеняхъ развитія, оно служитъ признакомъ того переходнаго состоянія, когда первоначальное, естественное единство души уже потеряно, а новое, духовное единство еще не достигнуто.

Чувство составляетъ однако лишь первоначальную основу религіи. Само въ себѣ, оно не заключаетъ ничего, кромѣ неопредѣленнаго ощущенія духовнаго недостатка и проистекающаго отсюда стремленія къ восполненію этого недостатка. Для того чтобы это восполненіе могло совершиться, нуженъ предметъ; предметъ же не создается чувствомъ: онъ дается ему извнѣ и при томъ не иначе, какъ посредствомъ разумнаго сознанія. Необходимо представленіе, къ которому бы чувство могло обратиться, а представ-

леніе производится разумомъ. Кто не имѣетъ понятія о Богѣ, тотъ не можетъ и ощущать его присутствія; понятіе же о Богѣ дается разумомъ, который одинъ раскрываетъ намъ абсолютныя начала бытія. Чувство, отдѣльно взятое, есть выраженіе ограниченности, стремящейся къ единенію съ безконечнымъ; но прилѣпиться къ этому безконечному оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился опредѣленный его образъ. Религіозное чувство, по самой своей природѣ, есть чувство, проникнутое разумомъ. Оно можетъ принадлежать единственно разумному существу, ибо только разумное существо стремится выдти изъ своей ограниченности и соединиться съ безконечнымъ.

Этимъ объясняется и различіе религій. Религіозное чувство на всѣхъ ступеняхъ одинаково; на низшихъ ступеняхъ оно можетъ проявляться даже сильнѣе, нежели на высшихъ, ибо оно менѣе заслоняется постороннимъ содержаніемъ. Но умственное состояніе у людей разное, а вслѣдствіе того различно и пониманіе Божества. Религія подлежитъ развитію, не потому что развивается чувство, а потому что развивается разумъ. Богъ открывается человѣку по мѣрѣ того, какъ человѣкъ способенъ его понимать.

Отсюда ясно, что разумное начало въ религіи составляетъ существеннѣйшій ея элементъ. Всякая религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, то есть, извѣстное понятіе о Богѣ и объ отношеніяхъ его къ міру. Съ этой стороны, религія совпадаетъ съ философіею; содержаніе ихъ тождественно.

Эта философская сторона религіи называется догмою. Развитіе догмы составляетъ предметъ богословской науки. Отсюда понятно, что богословіе не есть только пустой придатокъ къ религіи, игра ума, изощряющагося въ схоластическихъ тонкостяхъ. Въ своей отрѣшенности отъ живаго единства вѣры, богословскіе вопросы могутъ иногда казаться пустыми отвлеченностями, не имѣющими существеннаго значенія для человѣческой души; но кто знаетъ связь отвлеченныхъ понятій съ самыми конкретными явленіями жизни, кому извѣстно вліяніе того, что непосвященнымъ умамъ представляется метафизическими тонкостями, на все міросозерцаніе человѣка, тотъ понимаетъ безконечную важность богословской науки. Примѣръ докажетъ это яснѣе всякихъ разсуж-

деній. Заимствуемъ его изъ близкой къ намъ догматики христіанской. Въ своей *Исторіи паденія Римской Имперіи*, Гиббонъ, разсказывая о спорахъ между православными и еретиками IV-го вѣка на счетъ естества Іисуса Христа, котораго одни признавали *единосущнымъ*, а другіе *подобносущнымъ* Богу Отцу, выраженія отличающіяся на греческомъ языкѣ только одною буквою ι (ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος), говоритъ, что профанамъ всѣхъ вѣковъ казались нелѣпыми эти ожесточенныя и нерѣдко кровавыя распри изъ за одной буквы. И точно, они должны казаться какимъ-то безуміемъ всякому, кто въ богословіи и метафизикѣ видитъ только пустыя отвлеченности. Но кому понятенъ смыслъ этого вопроса, тотъ знаетъ, что отъ этой одной буквы зависѣло все дальнѣйшее развитіе человѣчества. Признаніе Слова подобносущнымъ Силѣ означало подчиненное значеніе Разума въ міросозданіи и въ человѣкѣ; напротивъ, признаніе Бога Сына единосущнымъ Отцу означало самобытное значеніе Разума, какъ божественнаго начала, въ мірѣ и въ жизни. Это послѣднее воззрѣніе было источникомъ совершенно новаго міросозерцанія, невѣдомаго древнему міру, міросозерцанія, которое влекло за собою неисчислимыя послѣдствія не только для религіи, но и для философіи, для нравственности, для права, для политики, однимъ словомъ, для всей совокупности человѣческой жизни. То, что выражается здѣсь одною буквою, обозначаетъ переломъ во всемірной исторіи. Понять это, конечно, можно только съ помощью философіи, которая одна раскрываетъ намъ связь понятій. Опытъ тутъ совершенно безсиленъ. Этотъ примѣръ наглядно подтверждаетъ сказанное выше о необходимости философскаго образованія для объясненія историческихъ явленій. Безъ него, міровое явленіе представляется чистою нелѣпостью.

Догматы вѣры составляютъ однако, какъ уже сказано, только одну сторону религіи. Въ отличіе отъ философіи, ими не исчерпывается ея существо. Самая цѣль ихъ состоитъ не въ одномъ познаніи Бога, а въ установленіи, посредствомъ познанія, живаго отношенія между человѣкомъ и Божествомъ. А такъ какъ человѣкъ есть существо не только разумное, но и чувственное, то это стремленіе должно проявляться и внѣшнимъ, чувственнымъ образомъ. Связь религіи со всѣми сторонами человѣческаго естества ведетъ къ

потребности внѣшняго поклоненія. Религіозная мысль и религіозное чувство выражаются въ тѣлесныхъ формахъ.

Внѣшнее поклоненіе составляетъ, можно сказать, художественный элементъ религіи. Выраженіемъ мысли служитъ художественно обработанное слово, выраженіемъ чувства— тѣлодвиженія и музыкальные звуки. Къ этому присоединяется и внѣшняя обстановка, дѣйствующая на душу, предметы и изображенія, представляющіе невидимое въ видимой формѣ. Религіи съ односторонно раціоналистическимъ направленіемъ стараются по возможности уменьшить значеніе этого элемента. Сокращеніе обрядовъ и уничтоженіе всякихъ внѣшнихъ знаковъ благоговѣнія считается даже принадлежностью высшаго образованія. Такое отрицательное отношеніе къ внѣшнимъ формамъ оправдывается отчасти тѣми злоупотребленіями, которыя порождаются излишнею къ нимъ привязанностью. Человѣкъ, стоящій на низкой степени умственнаго развитія, неспособенъ строго отличать внѣшнее отъ внутренняго. Нерѣдко для него изображенное сливается съ самымъ изображеніемъ. Исполненіе внѣшнихъ обрядовъ кажется ему важнѣе, нежели выражающееся въ нихъ духовное содержаніе. Но если эти злоупотребленія составляютъ крайность внѣшняго формализма, то отрицаніе всякой внѣшности составляетъ другую, противоположную крайность, которая точно также не можетъ быть оправдана разумомъ. Если религія должна обнимать собою всѣ стороны человѣческаго естества, то не слѣдуетъ уничтожать въ ней внѣшній элементъ, который составляетъ существенную ея принадлежность, а надобно только внушать вѣрующимъ пониманіе истиннаго его смысла. Внѣшнія формы служатъ не только выраженіемъ чувства, но и сами воздѣйствуютъ на чувство, возбуждая въ человѣкѣ религіозное настроеніе. И чѣмъ податливѣе народъ на художественныя впечатлѣнія, тѣмъ этотъ элементъ для него важнѣе. Углубленіе въ себя составляетъ, вообще, достояніе немногихъ; масса живетъ болѣе подъ вліяніемъ наружныхъ впечатлѣній. Отнять у нея то, что привлекаетъ ее внѣшнимъ образомъ, значитъ лишить ее одного изъ живыхъ источниковъ религіозной жизни.

Первоначальнымъ, самымъ естественнымъ выраженіемъ религіознаго чувства служатъ тѣлодвиженія. Человѣкъ невольно склоняется передъ видимымъ или представляемымъ

образомъ Божества; онъ падаетъ ницъ, выражая тѣмъ мольбу, смиреніе или покорность. Раціонализмъ отвергаетъ всѣ подобныя изъявленія, также какъ онъ отвергаетъ и крестное знаменіе, которымъ христіанинъ непосредственно выражаетъ свою вѣру въ верховный догматъ своей религіи. По теоріи раціоналистовъ, всякое религіозное движеніе души должно выражаться словомъ, какъ будто чувство непремѣнно изливается въ словѣ и не находитъ тысячи другихъ путей для непосредственнаго своего выраженія. Когда живописецъ хочетъ представить намъ человѣка, проникнутаго религіознымъ благоговѣніемъ, онъ изображаетъ его колѣнопреклоненнымъ, съ глазами, поднятыми къ небу, съ выраженіемъ религіознаго умиленія на лицѣ, и этотъ художественный образъ, составляя естественное выраженіе чувства, возбуждаетъ умиленіе въ самомъ зрителѣ и заставляетъ и его возноситься душою къ вѣчному источнику жизни. Тѣлесныя выраженія религіознаго чувства нерѣдко болѣе способствуютъ возбужденію общаго настроенія, нежели самое слово. Крестное знаменіе болѣе связываетъ христіанъ, нежели какая бы то ни было молитва. Оно представляетъ имъ въ живомъ и непосредственно понятномъ знакѣ все то, за что они готовы положить свою душу. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ эти изъявленія могутъ обратиться въ чистый механизмъ; но развѣ механическое повтореніе словъ молитвы не составляетъ весьма обыкновеннаго явленія? Механическое повтореніе тѣлесныхъ движеній можетъ обратиться въ привычку; но почему же привычка, которая составляетъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ человѣческой жизни, должна быть изъята отъ вліянія религіи?

Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ обрядахъ, которые въ болѣе сложной формѣ представляютъ такое же выраженіе религіознаго чувства, какъ и простыя тѣлодвиженія. Ничто такъ не способствуетъ благоговѣйному настроенію, ничто такъ не соединяетъ людей въ общемъ чувствѣ, какъ исполненіе обрядовъ съ пониманіемъ истиннаго ихъ смысла. Обрядъ есть выраженіе религіознаго содержанія, вылившагося въ типическую форму, которая передается отъ поколѣнія поколѣнію. Онъ не только представляетъ полное, художественное изображеніе извѣстной идеи, очищенной отъ всякой субъективной примѣси, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ

связью между отдаленнѣйшими временами и народами. Оттого обрядъ бываетъ такъ дорогъ человѣку. Даже то, что уже потеряло свой первоначальный смыслъ, сохраняется, какъ наслѣдіе предковъ, какъ воспоминаніе о давно прошедшихъ вѣкахъ. Еще высшее значеніе получаютъ обряды черезъ то, что они обыкновенно представляютъ символическія изображенія событій религіозной жизни, дѣйствій самого Божества. Человѣкъ самъ, въ видимой формѣ, изображаетъ то, что составляетъ содержаніе его вѣры. Подъ тѣлесными движеніями скрывается для него таинственный смыслъ. Вслѣдствіе этого, каждый шагъ получаетъ здѣсь высшее, религіозное значеніе; нарушеніе обрядовъ представляется святотатствомъ. Наконецъ, обряды имѣютъ и воспитательное значеніе. Они пріучаютъ человѣка подчиняться общему порядку и воздерживать свои личныя влеченія. Сюда относятся, напримѣръ, посты, налагающіе на вѣрующихъ извѣстныя лишенія во имя религіозной цѣли. Чѣмъ ниже развитіе человѣка, тѣмъ важнѣе это воспитательное значеніе обрядовъ. Въ тѣ времена, когда религія составляетъ единственное воспитательное учрежденіе человѣчества, религіозными обрядами опредѣляются всѣ мелочи жизни. Для массы, неспособной понимать философскій смыслъ догматовъ, они представляютъ живое изображеніе содержанія вѣры. При маломъ умственномъ развитіи, человѣкъ склоненъ даже придавать имъ преувеличенное значеніе, полагая въ исполненіи ихъ главную свою религіозную задачу, и забывая за внѣшнею формою внутреннее содержаніе. Высшее развитіе естественно ведетъ къ тому, что духовное содержаніе религіи цѣнится болѣе, нежели внѣшнія формы. Вслѣдствіе этого, значеніе обрядовъ неизбѣжно умаляется. Человѣкъ начинаетъ думать, что главная его задача въ религіозной сферѣ заключается не въ исполненіи обрядовъ, а въ нравственной жизни и въ вознесеніи ума и сердца къ Богу. Но и тутъ легкомысленное пренебреженіе къ обрядамъ всегда составляетъ признакъ односторонняго и ограниченнаго пониманія. И для образованнаго человѣка обрядъ представляетъ типическое изображеніе религіозной идеи, отвѣчающее существенной потребности души, и вмѣстѣ съ тѣмъ установляющее связь лица съ окружающимъ его религіознымъ міромъ, связь, которую онъ можетъ нарушить только во имя выс-

шихъ убѣжденій, но которою онъ никогда не въ правѣ пренебрегать.

Въ тѣсной связи съ обрядами состоятъ внѣшнія изображенія лицъ и событій, составляющихъ предметъ религіознаго поклоненія. И это отвергается религіями съ одностороннимъ направленіемъ. Нельзя не сказать, что для массы, не привыкшей отдѣлять внутреннее отъ внѣшняго, тутъ есть опасность превращенія изображенія въ кумиръ. Гдѣ эта опасность велика, воспрещеніе всякихъ подобій можетъ быть средствомъ предупредить зло. Но съ другой стороны, именно для массы, чисто духовное представленіе становится доступнѣе, когда оно соединяется съ внѣшнимъ образомъ. Язычникъ поклонялся Богу въ явленіяхъ природы; христіанинъ ищетъ Бога уже не въ природѣ, а въ духѣ: для него, изображеніе Божества можетъ быть только дѣломъ духовной дѣятельности человѣка, то есть, религіознаго чувства, вылившагося въ художественное произведеніе. Но вѣрное чутье простолюдина требуетъ, чтобы это произведеніе представляло ему не столько художественный типъ, сколько символъ невидимаго. Чѣмъ ближе оно къ знакомымъ ему человѣческимъ образамъ, тѣмъ менѣе оно способно возбудить въ немъ религіозное чувство. Отсюда то повсемѣстное явленіе, что предметами народнаго поклоненія служатъ вообще наименѣе художественныя созданія кисти или рѣзца. Въ странныхъ и нерѣдко неблагообразныхъ очертаніяхъ лицъ простолюдинъ видитъ нѣчто совершенно чуждое блеску и подвижности земнаго бытія. Чѣмъ менѣе въ нихъ тѣлеснаго подобія, тѣмъ болѣе они напоминаютъ ему иной, невидимый міръ, передъ которымъ онъ преклоняется въ благоговѣніи. И образованный человѣкъ, умѣющій понимать художество на всѣхъ его ступеняхъ, не можетъ не быть пораженъ, когда онъ входитъ въ храмъ, наполненный старинными иконами или мозаиками, и видитъ эти строгія лица, съ ихъ угловатыми формами, съ ихъ первобытною простотою, съ ихъ неподвижнымъ взглядомъ; они переносятъ его въ иную область, и онъ ощущаетъ въ себѣ то религіозное настроеніе, которымъ проникнуто все кругомъ. Въ незатѣйливыхъ чертахъ первобытной иконы онъ цѣнитъ то наивное чувство, которое руководило рукою художника. Но образованный человѣкъ требуетъ и другаго. Для него, внѣшняя красота ху-

дожественнаго произведенія не заслоняетъ выражающейся въ немъ идеи; напротивъ, онъ цѣнитъ въ немъ именно полное и гармоническое выраженіе идеи. Вслѣдствіе этого, для образованныхъ классовъ, художественныя изображенія религіозныхъ предметовъ служатъ новымъ источникомъ религіознаго настроенія, также какъ и наоборотъ, самыя эти изображенія являются выраженіемъ господствующаго въ обществѣ религіознаго чувства. Религія всегда была высшимъ вдохновляющимъ началомъ для художниковъ, ибо нѣтъ идей, болѣе способныхъ возвышать человѣческую душу, нѣтъ предметовъ, болѣе способныхъ облечься въ типъ идеальной красоты. Конечно, съ этимъ не согласятся тѣ, которые видятъ въ искусствѣ только подражаніе дѣйствительности. Но кто знаетъ, что высшее для искусства есть идеалъ, тотъ понимаетъ, что высшимъ его проявленіемъ должно быть изображеніе идеальнаго міра, въ которомъ властвуютъ абсолютныя идеи. Такимъ было искусство въ древней Греціи; такимъ оно было и во времена Возрожденія, когда духовное содержаніе христіанства вылилось въ художественную форму, выработанную древностью. И донынѣ, чудеса искусства, сосредоточенныя въ Римѣ, служатъ одною изъ главныхъ приманокъ католицизма. Дивная форма, въ которую облечено религіозное содержаніе, настроиваетъ человѣка къ живому воспринятію этого содержанія. Напротивъ, протестантизмъ, отвергнувъ всякія внѣшнія изображенія религіозныхъ предметовъ, уничтожилъ въ себѣ живой источникъ какъ художественнаго творчества, такъ и религіознаго настроенія. Это отрицательное отношеніе къ искусству не только служитъ выраженіемъ односторонняго направленія религіи, но и само способствуетъ развитію этой односторонности. Цѣлый существенный, и притомъ идеальный элементъ человѣческой души остается безъ всякой связи съ религіозною жизнью.

Наконецъ, важнѣйшую часть внѣшняго поклоненія составляютъ тѣ внѣшнія дѣйствія, черезъ посредство которыхъ человѣкъ вѣритъ, что онъ входитъ въ непосредственное общеніе съ Божествомъ. Въ христіанской догматикѣ эти дѣйствія называются таинствами. Мы видѣли, что вознесеніе души къ Богу сопровождается внутреннею увѣренностью, что Богъ нисходитъ къ человѣку, который обращается къ нему съ вѣрою и молитвою. Но зачѣмъ нужно, чтобы это

общеніе совершалось черезъ посредство внѣшняго обряда? Развѣ Божество не можетъ сообщаться съ человѣкомъ непосредственно, въ тайникѣ его души? Развѣ то укрѣпленіе и утѣшеніе, которыя человѣкъ находитъ въ молитвѣ, не служатъ достаточнымъ признакомъ этой взаимности?

Въ отвѣтъ на эти вопросы слѣдуетъ опять сказать, что это опредѣляется потребностью человѣческой души. Установленіе во всѣхъ религіяхъ подобныхъ священнодѣйствій указываетъ на то, что они вытекаютъ изъ необходимости религіозной жизни. Субъективное отношеніе недостаточно человѣку; оно должно восполниться объективнымъ. Дѣйствіе Бога невидимо и неосязаемо; оно постигается только вѣрою. Но когда это отношеніе ограничивается внутреннимъ, душевнымъ настроеніемъ, субъективный элементъ получаетъ слишкомъ преобладающее значеніе. При слабости вѣры, человѣкъ безъ внѣшней поддержки остается въ сомнѣніи на счетъ дѣйствительности божественнаго дѣйствія. Наоборотъ, при избыткѣ субъективныхъ стремленій, въ немъ рождается убѣжденіе, что онъ получаетъ особенное наитіе, которое ставитъ его выше другихъ людей. Это мы видимъ, напримѣръ, въ тѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ, которыя сокращаютъ или уничтожаютъ таинства. Во многихъ протестантскихъ сектахъ, вѣрующіе послѣ молитвы объявляютъ себя внезапно вдохновенными свыше. Они считаютъ себя спеціальными органами божественнаго духа; даже простыя житейскія дѣла рѣшаются ими на основаніи воображаемаго высшаго наитія. Это злоупотребленіе субъективнаго отношенія устраняется установленіемъ обрядовъ, которые, связывая людей въ совокупномъ дѣйствіи, даютъ слабой вѣрѣ поддержку и уничтожаютъ возможность личнаго самообольщенія. Человѣкъ ничего не можетъ приписать тутъ лично себѣ; онъ только участвуетъ въ совокупномъ дѣйствіи. Но внѣшній обрядъ служитъ здѣсь только носителемъ религіознаго акта, общенія вѣры. Тутъ не совершается какое либо видимое чудо, нарушающее законы физическихъ явленій. Христіанинъ въ глубинѣ души своей вѣритъ, что хлѣбъ и вино, которыхъ онъ пріобщается, суть истинное тѣло и кровь Христовы, но какъ физическія явленія, для зрѣнія и вкуса, хлѣбъ и вино остаются хлѣбомъ и виномъ. Претвореніе совершается въ иной области, недоступной зрѣнію и вкусу, въ области

вѣры. И эта вѣра истинна, ибо она вытекаетъ изъ глубочайшей потребности души и служитъ средствомъ для живаго общенія ея съ Богомъ. Нѣтъ ничего легче, какъ глумиться надъ таинствами съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ; но это доказываетъ только полное непониманіе предмета.

Высшее изъ священнодѣйствій есть жертва. Въ самыхъ первобытныхъ религіяхъ совершаются жертвоприношенія. Религіозный инстинктъ человѣческаго рода видитъ въ этомъ дѣйствіи символъ и средоточіе всѣхъ отношеній человѣка къ Божеству. Смыслъ его заключается въ томъ, что человѣкъ, вступая въ общеніе съ Богомъ, долженъ отречься отъ себя; онъ долженъ отдать себя всецѣло тому Высшему Существу, которому онъ поклоняется. Отсюда всеобщее убѣжденіе человѣчества, что жертва пріятна Богу. Въ натуралистическихъ религіяхъ древняго міра, которыя не отдѣляли еще матеріальнаго элемента отъ духовнаго, это убѣжденіе влекло за собою матеріальныя жертвоприношенія. Язычникъ приносилъ въ жертву Богу свои внѣшнія блага; онъ велъ лучшую часть своихъ стадъ на закланіе. Мало того: онъ приносилъ въ жертву свою собственную физическую силу и то, что было ему дороже всего на свѣтѣ, своихъ первородныхъ дѣтей. Это было страшное искаженіе глубочайшей истины, искаженіе, проистекавшее изъ смѣшенія обоихъ элементовъ. Христіанство замѣнило матеріальную жертву духовною. И тутъ идея жертвы составляетъ основу всей религіи. Христосъ принесъ себя въ жертву за все человѣчество, и всякій въ него вѣрующій обязанъ быть готовымъ подражать его примѣру. Отреченіе отъ себя для полной преданности закону Христову составляетъ сущность христіанскихъ обязанностей. Но отъ христіанина не требуется, чтобы онъ свою готовность выражалъ въ матеріальныхъ жертвоприношеніяхъ. Христіанинъ пріобщается жертвѣ Христовой чисто духовнымъ дѣйствіемъ, отреченіемъ отъ эгоистическихъ цѣлей и преданіемъ себя всецѣло на волю Божію. Это и есть, въ христіанскомъ смыслѣ, жертва, пріятная Богу. Внѣшнія же дѣйствія составляютъ только необходимыя послѣдствія этого внутренняго акта; они создаютъ ту символическую форму, въ которую изливается духовное содержаніе.

Мы видимъ, что здѣсь религія не ограничивается уже чувствомъ и разумомъ; она дѣйствуетъ и на волю. Это и составляетъ высшую ея цѣль. Философія имѣетъ цѣлью познаніе истины, искусство—изображеніе красоты, религія же, соединяя въ себѣ всѣ элементы человѣческой души, направляетъ ихъ къ верховной цѣли, къ добру. Черезъ это, она приходитъ въ непосредственную связь со всѣмъ нравственнымъ міромъ человѣка. Если догматы вѣры ставятъ ее въ ближайшее отношеніе къ философіи, внѣшнее поклоненіе къ искусству, то направленіе воли даетъ ей вліяніе на нравственность.

Какъ же мы должны понимать эти отношенія? Даетъ ли религія высшій законъ отдѣльнымъ элементамъ человѣческаго духа, или эти элементы соединяются въ ней, сохраняя каждый свою самостоятельность?

Этотъ вопросъ требуетъ особаго разсмотрѣнія.

ГЛАВА II.

РЕЛИГІЯ И ФИЛОСОФІЯ.

Если философія есть отвлеченное познаніе абсолютнаго, а религія живое взаимнодѣйствіе съ абсолютнымъ, то философія не можетъ быть поставлена выше религіи.

Пониманіе религіи, какъ низшей ступени философскаго сознанія, имѣетъ за себя авторитетъ такого великаго мыслителя, какъ Гегель; но собственная діалектика Гегеля обнаруживаетъ несостоятельность этого взгляда. Философія относится къ религіи, какъ чистая мысль къ живому единенію, то есть, какъ отвлеченно-общее начало къ конкретному единству. Послѣднее, въ силу діалектическаго закона, съ одной стороны предшествуетъ отвлеченію, но съ другой стороны, оно слѣдуетъ за отвлеченіемъ. Въ отношеніи къ первоначальному единству, отвлеченное познаніе будетъ отчасти составлять высшую ступень развитія; но это — ступень односторонняя, на которой нельзя остановиться: отвлеченно-общее начало все таки должно снова возвратиться къ конкретному единству, которое, представляя высшее сочетаніе противоположностей, является вѣнцомъ развитія. Гегель, какъ мы видѣли выше, началъ съ отвлеченно-общаго начала, съ чистой логики, а потому долженъ былъ кончить тѣмъ же: въ этомъ состоитъ самая существенная его ошибка. Но по внутреннему смыслу его системы, конкретное должно быть поставлено выше абстрактнаго, слѣдовательно религія выше философіи, а не наоборотъ.

Поводомъ къ этому невѣрному выводу Гегеля послужило то, что религія, по его мнѣнію, выражаетъ абсолютное не въ соотвѣтствующей ему формѣ чистой мысли, а въ низшей формѣ образовъ и чувствъ; философія же устраняетъ всю эту постороннюю примѣсь и понимаетъ абсолютное въ его чистотѣ. Но если религія не ограничивается одною чистою

мыслью, а присоединяетъ къ ней образы и чувства, то это происходитъ именно оттого, что она обнимаетъ собою не одну только сторону или способность человѣческой души, а всѣ въ совокупности. Человѣкъ всѣмъ своимъ существомъ стремится къ общенію съ Богомъ. Всѣ силы его души соединяются въ этомъ актѣ, который возноситъ его къ верховному началу всякаго бытія и, по этому самому, представляетъ высшее, что только есть въ человѣческой природѣ, по крайней мѣрѣ въ области чисто идеальныхъ отношеній, ибо еще выше должно быть поставлено реальное осуществленіе идей, или, говоря религіознымъ языкомъ, дѣятельность на пользу ближнихъ во имя Божіе.

Но если философія относится къ религіи, какъ отвлеченное начало къ конкретному, то не слѣдуетъ ли изъ этого, что первая должна получать законъ отъ послѣдней, какъ отдѣльная часть, получающая законъ отъ того цѣлаго, къ которому она принадлежитъ? Повидимому, живое отношеніе можетъ дать болѣе, нежели отвлеченная мысль, и то, что оно даетъ, имѣетъ такую полноту и такую непосредственную связь съ предметомъ, о какихъ философія никогда не можетъ мечтать. Отсюда не далеко заключеніе, что только посредствомъ живаго общенія съ Богомъ мы можемъ получить истинное богопознаніе, между тѣмъ какъ отвлеченный разумъ, будучи оторванъ отъ живаго источника, принужденъ довольствоваться метафизическимъ остовомъ абсолютнаго Существа, неспособнымъ дать истинное понятіе о предметѣ.

Этотъ взглядъ нерѣдко встрѣчается у писателей богословской школы. Они видятъ въ религіи единственный источникъ богопознанія, а на философію смотрятъ, какъ на пустую игру человѣческаго ума, который хочетъ собственными усиліями достигнуть истины, но приходитъ лишь къ тому, что онъ запутывается въ нескончаемую сѣть противорѣчій. Философія, по мнѣнію этихъ писателей, должна заимствовать свои начала изъ богословія. Средневѣковые схоластики прямо называли ее служанкою богословія. И понынѣ еще богословское направленіе, раздѣляемое между прочимъ нашими славянофилами, утверждаетъ, что только вѣра можетъ быть источникомъ истиннаго знанія. Въ односторонно логическомъ развитіи мысли приверженцы этой

школы видятъ нарушеніе цѣльности человѣческихъ воззрѣній. Они требуютъ, чтобы разумъ возвратился къ тому живому источнику, внѣ котораго наука превращается въ мертвый схематизмъ. Религія, говорятъ они, не можетъ пребывать въ отдѣльномъ уголкѣ человѣческой души, оставляя возлѣ себя мѣсто другимъ, чуждымъ ей элементамъ. Она охватываетъ человѣка всецѣло, и только отдаваясь ей вполнѣ, человѣкъ можетъ обрести утраченное имъ внутреннее единство.

Изъ предъидущаго можно видѣть, что этотъ взглядъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторую долю истины, но еще большую долю непониманія существа человѣческаго духа и взаимнаго отношенія различныхъ его элементовъ. Та внутренняя цѣльность человѣка, которая требуется этимъ ученіемъ, составляетъ не болѣе какъ первую ступень развитія; въ ней выражается то первоначальное единство, которое служитъ точкою отправленія для человѣческаго духа, но на которомъ человѣкъ не можетъ остановиться. Высшею затѣмъ ступенью является самостоятельное развитіе отдѣльныхъ элементовъ. Это не насильственное отторженіе вѣтвей отъ общаго ствола, а выраженіе истиннаго существа духа, того присущаго ему абсолютнаго начала, въ силу котораго каждая отдѣльная его сторона способна сдѣлаться источникомъ самобытной жизни и развиваться чисто извнутри себя. Общая связь всѣхъ этихъ сторонъ снова неизбѣжно приводитъ ихъ къ высшему единству; но это новое единство водворяется не насильственнымъ подчиненіемъ ихъ внѣшнему для нихъ авторитету, а собственнымъ ихъ внутреннимъ развитіемъ. И въ этомъ единеніи должна сохраняться самостоятельность каждаго. Конечное единство, какъ уже было нами объяснено, представляетъ не простое возвращеніе къ первоначальной точкѣ отправленія, а высшую ступень, которая совмѣщаетъ въ себѣ всю полноту и все разнообразіе жизни. Мы здѣсь приходимъ опять къ тому положенію, что развитіе высшаго элемента не уничтожаетъ самостоятельности низшихъ. Это положеніе имѣетъ силу въ особенности для духа, ибо жизнь духа состоитъ именно въ свободномъ отношеніи его элементовъ.

Въ приложеніи къ философіи, эти начала получаютъ полную очевидность изъ разсмотрѣнія самаго ея существа и

ея способовъ дѣйствія. Философія имѣетъ свои пути познанія и свои доказательства, совершенно отличные отъ религіи. Философія не можетъ ссылаться на авторитетъ, на живое общеніе, на внутреннее или внѣшнее откровеніе. Для нея религія составляетъ предметъ изслѣдованія, а не источникъ познанія. Точкою отправленія для нея можетъ быть единственно она сама, то есть, человѣческій разумъ съ его неизмѣнными законами и съ присущимъ ему понятіемъ абсолютнаго, къ которому онъ необходимо сводитъ все относительное. Для философа не существуетъ инаго орудія, кромѣ логики, или, что тоже самое, діалектики, которая составляетъ высшее развитіе логики. Всякое доказательство на столько имѣетъ для него силы, на сколько оно представляется ему логически необходимымъ. Вслѣдствіе этого, самыя религіозныя начала тогда только признаются философомъ, когда они прошли черезъ горнило логическаго испытанія. Тотъ философскій элементъ, который составляетъ существенную составную часть всякой религіи, не принимается философомъ на вѣру, но изслѣдуется имъ на основаніи началъ собственной его науки и усвоивается имъ единственно тогда, когда онъ соотвѣтствуетъ законамъ человѣческаго разума.

Отсюда ясно, что въ наукѣ разумъ становится судьею вѣры. И это отношеніе, въ этой области, совершенно правильно. Хотя конкретное начало есть высшее, но отвлеченно-общее начало служитъ орудіемъ испытанія конкретнаго единства. Синтезъ оправдывается анализомъ. Именно потому что въ религіи соединяются всѣ элементы человѣческой души, она не можетъ служить отвлеченнымъ мѣриломъ истины. Религія представляетъ стремленіе человѣка къ живому общенію съ Богомъ; но въ этомъ стремленіи субъективное начало перемѣшивается съ объективнымъ; съ вѣрою легко соединяется суевѣріе. Провѣрка здѣсь тѣмъ необходимѣе, что религія—не одна въ мірѣ; ихъ множество, и каждая изъ нихъ имѣетъ притязаніе на безусловное значеніе, каждая отвергаетъ всѣ остальныя. Что же остается дѣлать человѣку? чѣмъ будетъ онъ руководиться въ своемъ выборѣ? какъ отличитъ онъ вѣру отъ суевѣрія? Полагаться на субъективное чувство, на внутреннее просвѣтленіе нѣтъ возможности, ибо субъективный элементъ опять таки имѣ-

етъ здѣсь слишкомъ преобладающее значеніе. Субъективное мѣрило недостаточно не только для другихъ, но и для самого человѣка, ибо онъ можетъ всегда предполагать самообольщеніе или ошибку. Объективная истина требуетъ и объективнаго мѣрила, а таковое можетъ дать только разумъ. Какъ бы ни ограниченъ былъ человѣческій разумъ, онъ составляетъ единственное данное человѣку орудіе познанія, а потому единственное для него мѣрило истины. Волею или неволею, мы принуждены на него полагаться. Когда разуму противополагается откровеніе, и отъ человѣка требуется вѣра въ это откровеніе, онъ, какъ разумное существо, обязанъ спросить: гдѣ доказательство, что это откровеніе Божіе? Иначе нѣтъ причины, почему бы онъ не повѣрилъ Ведамъ или Корану, также какъ Евангелію. Онъ долженъ будетъ слѣпо отдаться всякому суевѣрію. Доказательство же можетъ представить единственно разумъ, испытавши какъ внѣшніе признаки откровенія, такъ и внутреннее его содержаніе. И только проведши свою вѣру черезъ это испытаніе, образованный человѣкъ можетъ отдаться ей всею душою, сознательно и свободно, какъ требуется высшимъ развитіемъ духа. Поэтому тѣ религіи, которыя носятъ въ себѣ непоколебимое убѣжденіе въ разумности своего содержанія, не только не боятся испытанія, но и сами его вызываютъ. Испытуйте все, говоритъ Апостолъ, и хорошаго держитесь (I Солун. V, 21). Истинная вѣра отличается отъ суевѣрія именно тѣмъ, что она способна вынести испытаніе. Мы видѣли, что разумъ самъ составляетъ необходимый элементъ религіи, а потому онъ обязанъ доказать свое присутствіе въ ней, совершивши эту провѣрку, рознявши то, что здѣсь сливается, отдѣливши существенное отъ случайнаго, субъективное отъ объективнаго. Устраняя же всякое испытаніе и требуя безусловной покорности авторитету, вѣра ставитъ себя на одну доску съ суевѣріемъ.

Съ другой стороны однако, нѣтъ сомнѣнія, что и разумъ не можетъ служить непогрѣшимымъ мѣриломъ истины. Человѣческій разумъ развивается, и въ этомъ развитіи онъ проходитъ черезъ различныя ступени, изъ которыхъ каждая представляетъ только одностороннюю истину. Мы видѣли, что философія, при каждомъ шагѣ, который она дѣлаетъ,

образуетъ полный циклъ ученій, поочередно переходя отъ натурализма, съ одной стороны къ матеріализму, а съ другой къ спиритуализму, затѣмъ къ скептицизму и наконецъ, къ идеализму. Очевидно, что при односторонней точкѣ зрѣнія, самое мѣрило, выставляемое разумомъ, будетъ одностороннее. Матеріализмъ, въ силу этого закона, получаетъ полное право гражданства въ философіи; онъ является однимъ изъ необходимыхъ моментовъ въ развитіи мысли, а между тѣмъ, онъ, по существу своему, ведетъ къ полному и притомъ совершенно ложному отрицанію религіи. Тоже слѣдуетъ сказать и о реализмѣ, который, отвергая всякую возможность познанія абсолютнаго, признаетъ относительное за единственный предметъ человѣческаго вѣдѣнія и видитъ въ религіи только плодъ невѣжества и предразсудковъ. Какъ же можетъ религія признать подобный приговоръ?

Эти затрудненія устраняются, если мы примемъ въ соображеніе, что философія не только развивается какъ послѣдовательный рядъ чисто научныхъ ученій, но входитъ, какъ составной элементъ, въ самую религію. Философскія начала, заключающіяся въ религіозномъ міросозерцаніи, служатъ побѣдоноснымъ орудіемъ противъ односторонней критики. Вооруженный этими началами, вѣрующій можетъ разоблачить всѣ внутреннія противорѣчія матеріализма. Реализму, не признающему ничего, кромѣ явленій, онъ съ торжествомъ можетъ указать на всемірное явленіе религіи въ человѣчествѣ, явленіе необъяснимое съ реалистической точки зрѣнія, ибо если человѣкъ способенъ познавать только относительное, то откуда всеобщая вѣра въ абсолютное? Такимъ образомъ, разумъ въ себѣ самомъ заключаетъ противодѣйствіе всякому одностороннему направленію. Ложная критика не въ силахъ поколебать религіозное зданіе. Чѣмъ она одностороннѣе, тѣмъ болѣе возмущаются противъ нея всѣ другіе элементы разумнаго познанія, и тѣмъ скорѣе обличается внутренняя ея несостоятельность. Одностороннее направленіе можетъ произвести временное увлеченіе, но тѣмъ сильнѣе наступаетъ реакція. Это мы видимъ во всѣхъ историческихъ явленіяхъ подобнаго рода. И въ этой реакціи религія находитъ союзника въ самой философіи, ибо человѣческая мысль не можетъ остановиться на односторонней точкѣ зрѣнія; она необходимо, въ силу внутрен-

няго закона развитія, переходитъ на высшую ступень. Тѣ, которые ничего не видятъ и не понимаютъ, кромѣ настоящей минуты, могутъ считать матеріализмъ или реализмъ окончательными выводами созрѣвшей человѣческой мысли. Но тѣ, которые умѣютъ возвыситься надъ увлеченіями современности и понять всемірный ходъ человѣческаго разума, знаютъ, что эти точки зрѣнія составляютъ не болѣе какъ временныя ступени, черезъ которыя проходитъ духъ, но которыя онъ скоро покидаетъ для болѣе полнаго и высокаго развитія.

Тоже самое слѣдуетъ сказать и о всѣхъ другихъ философскихъ ученіяхъ, заключающихъ въ себѣ одностороннее развитіе мысли. Философія и религія расходятся въ частныхъ своихъ проявленіяхъ, ибо онѣ не развиваются параллельно; но въ цѣломъ онѣ совпадаютъ, ибо, въ своей совокупности, онѣ представляютъ развитіе одного и тогоже содержанія. Сознаніе абсолютнаго, которое въ философіи развивается въ формѣ отвлеченнаго познанія, въ религіи развивается въ формѣ живаго отношенія къ Божеству, охватывающаго всю человѣческую жизнь.

Отсюда понятна та роль, которую играетъ философія въ отношеніи къ религіи. Какъ чисто логическое мышленіе, философія заключаетъ въ себѣ и синтезъ и анализъ; но въ совокупности человѣческаго духа, религія представляетъ синтетическое начало, а философія аналитическое, то есть, отдѣльный элементъ, отрѣшенный отъ другихъ. Религія, обнимая всѣ стороны человѣческаго естества и подчиняя ихъ верховному, абсолютному принципу, стоящему выше человѣческаго произвола, принимаетъ форму неподвижнаго и неизмѣннаго міросозерцанія, которому человѣкъ нравственно обязанъ подчиняться. Философія, напротивъ, подвергая это начало логическому испытанію, и переходя отъ опредѣленія къ опредѣленію, въ силу управляющаго ею закона діалектическаго развитія, носитъ на себѣ характеръ подвижности; она составляетъ прогрессивный элементъ человѣческаго духа. Вслѣдствіе этого, она нерѣдко дѣйствуетъ на религію, какъ разлагающее начало. Если односторонняя критика не въ силахъ поколебать религіозное зданіе, то всесторонняя критика несомнѣнно должна обнаружить всѣ недостатки существующей религіозной формы. Это и слу-

чилось въ древнемъ мірѣ. Язычество разложилось подъ вліяніемъ греческой философіи. Но если это чисто логическое движеніе мысли дѣйствуетъ разрушительно на низшія формы религіознаго сознанія, то оно же приводитъ человѣка къ высшему сознанію. Анализъ, опять же въ силу діалектическаго закона развитія, самъ собою, неизбѣжно приводитъ къ высшему синтезу. Философское мышленіе приготовляетъ человѣка къ болѣе полному религіозному общенію съ Богомъ, ибо полнота общенія зависитъ отъ полноты пониманія. Здѣсь опять мы можемъ сослаться на исторію древняго міра. Греческая философія приготовила язычниковъ къ воспринятію христіанства. И это приготовленіе было до такой степени дѣйствительно, что христіанство, отвергнутое Евреями, изъ среди которыхъ оно вышло, было усвоено совершенно чуждыми ему народами, именно тѣми, которые прошли черезъ школу Сократа, Платона, Аристотеля, Стоиковъ, Неоплатониковъ.

Такимъ образомъ, въ общемъ развитіи человѣческаго духа, аналитическое движеніе мысли служитъ переходомъ отъ одного синтеза къ другому. Каждый философскій періодъ лежитъ между двумя періодами религіозными. Это не значитъ, что во времена философскаго движенія религія должна уступить мѣсто философіи и наоборотъ. Философія для человѣка никогда не можетъ замѣнить религіи, точно также какъ религія никогда не можетъ уничтожить необходимости философіи. Но въ религіозныя времена умъ человѣческій самъ собою подчиняется господствующему синтезу, ибо не видитъ ничего высшаго. Философскія изслѣдованія ограничиваются тогда объясненіемъ и оправданіемъ религіозныхъ вѣрованій. Въ аналитическія времена, напротивъ, наука становится на собственныя ноги и старается пролагать новые пути. Религія черезъ это не исчезаетъ. Не только для массы, но и для образованныхъ людей, живое общеніе съ Богомъ остается высшею потребностью души, отъ которой они никогда не могутъ отказаться. Но рядомъ съ религіознымъ зданіемъ является чисто свѣтская область, ревниво охраняющая свою самостоятельность и нерѣдко становящаяся въ противорѣчіе съ вѣрою. Нѣтъ сомнѣнія, что черезъ это въ человѣческую жизнь вносится разладъ, но разладъ неизбѣжный, ибо онъ вытекаетъ изъ необходимыхъ законовъ раз-

витія человѣческаго духа. Когда нѣтъ общаго, удовлетворяющаго всѣхъ синтеза, соглашеніе разнообразныхъ элементовъ человѣческой жизни по неволѣ предоставляется каждому отдѣльному лицу, которое дѣлаетъ это на свой ладъ и часто не въ состояніи справиться съ своею задачею. Таково необходимое условіе движенія. Согласіе жизни и полнота разумѣнія могутъ быть только вѣнцомъ развитія; ихъ нельзя ожидать на каждой ступени.

Эта смѣна синтетическихъ эпохъ и аналитическихъ, изъ которыхъ однѣ характеризуются преобладаніемъ религіи, а другія преобладаніемъ философіи, составляетъ основной законъ человѣческой исторіи, законъ впервые подмѣченный сенъ-симонистами. Философское изслѣдованіе отношенія философіи къ религіи доказываетъ его необходимость, а опытное изученіе исторіи подтверждаетъ его дѣйствительность. Ниже мы подробнѣе разберемъ этотъ законъ; теперь же перейдемъ къ разсмотрѣнію отношеній религіи къ другимъ сферамъ человѣческаго духа.

ГЛАВА III.

РЕЛИГІЯ И ИСКУССТВО.

Отношеніе религіи къ искусству объясняетъ отношеніе ея къ философіи, но тутъ есть и свои особенности.

Для тѣхъ, которые видятъ въ искусствѣ только подражаніе природѣ или снимокъ съ жизни, религіозное искусство должно казаться такимъ же непостижимымъ заблужденіемъ человѣческаго духа, какимъ представляется самая религія мыслителямъ, не признающимъ инаго источника познанія, кромѣ опыта. Здѣсь это заблужденіе тѣмъ страннѣе, что въ художественномъ творчествѣ человѣкъ слѣдуетъ не указаніямъ ума, по существу своему подверженнаго ошибкамъ, а непобѣдимому внутреннему влеченію. Идея овладѣваетъ всею душою художника, и онъ безсознательнымъ творческимъ актомъ переводитъ ее въ образъ, носящій на себѣ печать красоты. Если для человѣка нѣтъ чисто идеальнаго міра, если внѣшнія явленія составляютъ для него источникъ всего, что онъ думаетъ и чувствуетъ, то высшее, до чего можетъ достигнуть искусство, это — изображеніе историческихъ событій. Только въ этихъ предѣлахъ оно остается выраженіемъ истины; идя далѣе, оно превращается въ какую то нелѣпую фантазію. Между тѣмъ, всякій, кто знакомъ съ произведеніями искусства и умѣетъ ихъ цѣнить, знаетъ, что эта нелѣпая фантазія стоитъ безконечно выше всего, что̀ можетъ произвести искусство, стремящееся быть только подражаніемъ жизни. Сикстинская мадонна была и останется идеаломъ художественной красоты, не смотря на то, что выраженная въ ней идея не имѣетъ въ себѣ ничего реальнаго, а заимствована изъ сверхъчувственной области. Очевидный признакъ, что сверхъчувственныя идеи, составляя живой источникъ вдохновенія, заключаютъ въ себѣ нѣчто положительное, дѣйствующее на человѣческую душу,

какъ неотразимая сила, и поднимающее ее на высоту, недоступную обыкновенному пониманію.

Эта вдохновляющая сила религіи объясняется только тѣмъ, что задача искусства заключается не въ одномъ изображеніи дѣйствительности, а въ выраженіи идей въ изящныхъ формахъ. Это идеальное начало есть именно то, что даетъ искусству высшее значеніе въ человѣческой жизни; дѣйствительность же доставляетъ ему только матеріалъ для исполненія этой задачи. На сколько идеи выражаются въ жизни, на столько самая жизнь становится предметомъ для искусства. Въ самыхъ мелкихъ явленіяхъ можетъ быть обаяніе поэзіи, слѣдовательно и предметъ для художественнаго творчества. Но высшимъ для него поприщемъ служитъ идеальный міръ, гдѣ идеи находятъ полное свое выраженіе въ соотвѣтствующихъ имъ образахъ. Этотъ именно характеръ носитъ на себѣ религіозное искусство.

Понятно однако, что художникъ тогда только способенъ вдохновляться религіозными идеями, когда онъ видитъ въ нихъ истину. Пустая игра воображенія никогда не можетъ заключать въ себѣ той силы и той глубины, которыя необходимы для религіознаго художества, и которыя плѣняютъ насъ въ его произведеніяхъ. Мало того: художнику недостаточно одного личнаго убѣжденія; надобно, чтобы религіозныя идеи одушевляли то общество, среди котораго онъ живетъ. Художникъ, болѣе чѣмъ кто либо, дитя своего времени. Онъ—не случайное, единичное явленіе въ ряду другихъ. Въ его безсознательномъ творчествѣ выражаются тѣ идеальныя начала, которыя живутъ въ окружающемъ его мірѣ, та поэзія, которая вѣетъ въ современности. Идеальное согласіе жизни выражается у него въ идеальной гармоніи формъ. Поэтому, во всѣ времена, искусство на столько способно держаться на высотѣ, на сколько въ обществѣ сохранилось идеальныхъ стремленій. Чѣмъ болѣе послѣднія исчезаютъ, чѣмъ болѣе преобладаетъ анализъ, тѣмъ и паденіе искусства становится ощутительнѣе. Внутренній разладъ общества выражается въ отрывочности и мелочности художественныхъ произведеній. Разрозненное содержаніе неспособно вылиться въ гармоническую форму. Это мы видимъ на нашихъ глазахъ. Никогда еще, можетъ быть, искусство не стояло такъ низко, какъ именно въ настоящее время, при господ-

ствѣ реализма. Чѣмъ болѣе человѣкъ ищетъ вдохновенія въ одной дѣйствительности, чѣмъ болѣе онъ удаляется отъ идеала, тѣмъ болѣе изсякаетъ въ немъ истинный источникъ художественнаго творчества. Возрожденія искусства можно ожидать только отъ возвращенія къ идеальному міросозерцанію. Но это зависитъ отъ развитія жизни. Художникъ не можетъ быть зачинателемъ движенія; онъ является только высшимъ его выраженіемъ.

Но вдохновляясь содержаніемъ религіи, какъ чистымъ проявленіемъ идеальныхъ началъ, художникъ относится къ нему свободно. Искусство, также какъ и философія, составляетъ самостоятельный элементъ человѣческаго духа, элементъ, корень котораго лежитъ въ свободномъ творчествѣ. Художникъ не изъ одной религіи черпаетъ предметы для вдохновенія; онъ обращается и къ жизни, и даже къ матеріальной природѣ. Все, что носитъ на себѣ слѣды красоты, принадлежитъ ему, какъ собственное его достояніе. Не религіозная идея, а идея красоты, то есть, гармоническое сочетаніе идеи съ формою, составляетъ истинное начало искусства. Это невидимое и неосязаемое, неуловимое и невыразимое начало художникъ ищетъ во всемъ мірозданіи, откидывая всякую случайную примѣсь, нанесенную дѣйствительностью, и возводя всякое содержаніе въ идеальный типъ. Но для того чтобы художникъ былъ въ состояніи это сдѣлать, необходимо, чтобы и форма и содержаніе вполнѣ находились въ его распоряженіи. Только свободное творчество способно произвести ту идеальную гармонію, которая отвѣчаетъ глубочайшимъ стремленіямъ человѣческой души. Истиннымъ требованіямъ художества равно противны и рабское подражаніе дѣйствительности и рабское подчиненіе хотя бы даже идеальному содержанію. Первое ведетъ къ реализму, второе къ символизму. Въ первомъ случаѣ форма преобладаетъ надъ содержаніемъ, во второмъ содержаніе надъ формою. Символизмъ, по идеѣ, все таки выше реализма. Послѣдній лишаетъ искусство именно того значенія, которое даетъ ему высокое мѣсто въ развитіи человѣческаго духа. Символизмъ, напротивъ, даже при недостаточной формѣ, сохраняетъ возвышенное содержаніе, которое, прошедши черезъ душу художника, трогаетъ и плѣняетъ насъ въ его произведеніи. Величайшія художественныя школы вы-

рабатывались изъ символизма. Но высшее требованіе состоитъ все таки въ идеальномъ согласіи содержанія съ формою, а оно возможно только при вполнѣ свободномъ отношеніи къ предмету.

Съ этой стороны, времена исключительнаго господства религіозныхъ началъ не могутъ быть вполнѣ благопріятны для искусства. Свободное творчество слишкомъ здѣсь связано содержаніемъ; ему не достаетъ самостоятельности. Поэтому, религіозное искусство достигаетъ высшаго своего цвѣта только въ тѣ мимолетныя эпохи, когда духъ человѣческій не отрѣшился еще отъ своей религіозной основы, но обрѣлъ уже свободу движеній, то есть, при переходѣ отъ синтетическихъ эпохъ къ аналитическимъ. Въ эти счастливыя мгновенія, идеальное содержаніе, еще не поколебленное анализомъ, облекается въ идеальную же форму, еще не заклейменную рутиною, но впервые выливающуюся во всей своей свѣжести изъ души художника.

Исторія представляетъ два такихъ періода: цвѣтущія времена Греціи и эпоху Возрожденія въ западной Европѣ. На Востокѣ, при исключительномъ господствѣ религіознаго начала, искусство, не смотря на величіе, которое оно заимствуетъ отъ выражаемыхъ имъ идей, остается еще на низшей ступени. Оно не имѣетъ здѣсь той свободы, а потому и той внутренней гармоніи и того удивительнаго изящества формъ, которыя поражаютъ насъ въ произведеніяхъ Греціи. Только на эллинской почвѣ свободное творчество сочеталось съ религіознымъ вдохновеніемъ. Здѣсь самая религія выработалась отчасти подъ вліяніемъ художниковъ. По свидѣтельству Геродота, Гомеръ и Гезіодъ создали греческую миѳологію. Этому свободному отношенію къ искусству способствовалъ и характеръ греческой религіи. Натурализмъ, не отдѣляющій духовной сущности отъ матеріальныхъ ея проявленій, составляетъ вообще характеристическую особенность языческихъ вѣрованій, и это какъ нельзя болѣе приходится искусству, для котораго идея существуетъ только во внѣшнемъ образѣ. Но на Востокѣ религіозныя идеи, выражающія верховныя начала бытія, имѣютъ глубокое космогоническое значеніе, которое никакая частная форма не въ состояніи воспроизвести. Вслѣдствіе этого, форма получаетъ здѣсь символическій характеръ. Въ Греціи,

напротивъ, религіозныя идеи, по своему содержанію, гораздо мельче; онѣ, можно сказать, раздробляются, индивидуализируются. Поэтому, здѣсь сущность способна вполнѣ выразиться въ формѣ, которая, будучи насквозь проникнута идеею, пріобрѣтаетъ изумительную гармонію и красоту. Къ этимъ условіямъ присоединялась, наконецъ, и простота древней жизни, которая способствовала художественному воспроизведенію ея элементовъ: сложное, очевидно, съ бо̀льшимъ трудомъ достигаетъ внутренней гармоніи, нежели то, что въ себѣ самомъ просто и ясно. Все это въ совокупности, подъ вліяніемъ того художественнаго чутья, которымъ въ высшей степени одарены были Греки, сдѣлало греческое искусство неподражаемымъ образцомъ для всѣхъ временъ и народовъ. Никогда человѣчество не можетъ надѣяться достигнуть того полнаго проникновенія внѣшней формы и внутренняго содержанія, какое досталось на долю этому небольшому племени; ибо чѣмъ далѣе мы идемъ, тѣмъ жизнь становится сложнѣе, и тѣмъ труднѣе привести къ согласію безконечно разнообразные ея элементы. Греческое искусство представляетъ свѣжій весенній цвѣтъ, который уже не возвращается, и какъ весенній цвѣтъ, оно было мимолетно. Самое измельчаніе религіозныхъ идей въ греческой миѳологіи и свободное отношеніе ихъ къ искусству способствовали разложенію религіозныхъ вѣрованій: за періодомъ синтеза слѣдуетъ періодъ анализа.

Именно при этомъ переходѣ отъ синтетическаго міросозерцанія къ аналитическому, греческое искусство достигаетъ полнаго своего совершенства. Возвышенное, составляющее признакъ первобытнаго религіознаго искусства, въ которомъ форма является еще несоотвѣтствующимъ выраженіемъ болѣе широкаго содержанія, переходитъ здѣсь въ прекрасное въ истинномъ смыслѣ слова, то есть, въ полную гармонію идеи и формы. Но съ наступленіемъ анализа, съ разложеніемъ вѣрованій, изсякаетъ источникъ религіознаго вдохновенія, а съ тѣмъ вмѣстѣ скудѣетъ содержаніе художественнаго творчества, въ которомъ форма получаетъ неподобающее ей преобладаніе. Прекрасное переходитъ въ пріятное. Отсюда начинается паденіе искусства, паденіе, которое равно проявляется во всѣхъ его отрасляхъ, въ литературѣ, также какъ въ ваяніи и въ живописи. Греческая

жизнь держится еще преданіями минувшаго, но съ высшимъ источникомъ художественнаго творчества исчезло и то высокое художественное настроеніе, которымъ ознаменовался цвѣтущій періодъ греческой исторіи.

Тотъже самый процессъ мы видимъ и при переходѣ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени. Христіанство, какъ чисто духовная религія, менѣе поддается художественному воспроизведенію его идей, нежели натуралистическія вѣрованія древняго міра. Его характеру всего болѣе соотвѣтствуетъ символизмъ, который поэтому господствовалъ въ теченіи всего средневѣковаго періода, когда религіозное начало было исключительно преобладающимъ у европейскихъ народовъ. И философія и искусство, все въ средніе вѣка имѣло характеръ чисто служебный; все подчинялось религіозному закону. Мы говорили уже о высокомъ значеніи символическаго искусства для возбужденія религіознаго настроенія въ человѣческой душѣ. Но символизмъ, лишенный свободы, неизбѣжно превращается въ рутину. Это мы и видимъ въ средневѣковомъ искусствѣ, тамъ гдѣ оно не съумѣло выбиться на болѣе свободную дорогу. И въ Византіи и у насъ, его постигла таже судьба. У насъ, религіозное искусство пришло наконецъ къ такъ называемымъ подлинникамъ, въ которыхъ до самыхъ мелочныхъ подробностей описывался способъ изображенія каждаго религіознаго событія и лица. Искусство превратилось въ неподвижную и неизмѣнную норму, малѣйшее отступленіе отъ которой считалось святотатствомъ. Для свободнаго творчества не оставалось болѣе мѣста; искусство замѣнилось рутинною дидактикою. Поэтому, нельзя не удивляться, когда наши ученые, сравнивая русское религіозное искусство съ западнымъ, ставятъ эти безжизненныя описанія на ряду съ творческими произведеніями великихъ западныхъ мастеровъ. Въ подобныхъ сужденіяхъ выражается болѣе любовь къ отечественной археологіи, нежели пониманіе истиннаго существа и значенія искусства.

На Западѣ, христіанское искусство не заглохло въ рутинномъ символизмѣ. Тамъ былъ другой источникъ художественнаго вдохновенія, источникъ, который, въ противоположность глубоко религіозному содержанію христіанства, представлялъ образцы удивительнаго изящества внѣшнихъ

формъ. Любуясь произведеніями античнаго міра, западный художникъ, съ своею воспріимчивою натурою, захотѣлъ облечь и собственное свое религіозное содержаніе въ столь же изящную форму. Здѣсь было широкое поприще для свободнаго творчества. Отсюда произошелъ тотъ гигантскій подъемъ художественнаго духа, который называется эпохою Возрожденія. Все духовное содержаніе христіанства вылилось въ цѣлый рядъ изящнѣйшихъ образовъ, которые, исходя первоначально отъ чистаго символизма, достигаютъ высшей степени красоты и совершенства. Искусство мало по малу освобождается отъ всѣхъ стѣсняющихъ его преградъ и наконецъ, на вершинѣ своего развитія, является полнымъ хозяиномъ своего матеріала, дѣлая изъ него совершеннѣйшее выраженіе одушевляющихъ его идей.

И тутъ однако, вершина развитія становится вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ упадка. За синтезомъ опять наступаетъ анализъ. Совершенство формы, заслоняя собою глубину содержанія, дѣлается главною цѣлью дѣятельности художниковъ. Какъ прежде возвышенное превратилось въ прекрасное, такъ теперь прекрасное снова уступаетъ мѣсто пріятному. Начинается тотъ же процессъ, который мы видѣли и въ Греціи, и этотъ упадокъ идетъ съ такою быстротою, что вслѣдъ за Рафаэлемъ и Микель-Анджело, мы видимъ уже произведенія Бароччіо и Карло Дольчи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, искусство все болѣе и болѣе получаетъ свѣтское направленіе; религіозныя идеи даютъ только сюжеты для картинъ, а не служатъ уже источникомъ вдохновенія. Позднѣе, въ Испаніи, подъ вліяніемъ возбужденнаго религіозною борьбою фанатизма, еще разъ наступаетъ эпоха своеобразнаго художественнаго творчества. Но это было послѣднее проявленіе средневѣковаго духа. Могущественная Испанія, напрягавшая всѣ силы, чтобы побороть новыя начала, не могла одолѣть ничтожной Голландіи. Въ противоположность мрачному фанатизму испанской школы, развивается чисто свѣтская живопись Голландцевъ, которые самымъ простымъ явленіямъ жизни умѣли придать оттѣнокъ красоты и поэзіи. Въ этомъ отношеніи, голландская школа остается неподражаемою. Но скоро и она впадаетъ въ изнѣженность. Матеріалистическія начала, господствовавшія въ XVIII вѣкѣ, всего менѣе могли способствовать процвѣтанію искусства. Нужно

было идеалистическое направленіе, которымъ ознаменовались конецъ XVIII-го и первая половина XIX-го вѣка, чтобы поднять его на новую высоту.

Съ господствомъ идеализма возродилось не только свѣтское, но и религіозное искусство. Послѣднее имѣетъ однако уже совершенно иной характеръ, нежели прежде. Оно не служитъ уже выраженіемъ религіозныхъ идей, охватывающихъ цѣлое общество. Въ періодъ анализа, который мы переживаемъ, религіозное искусство является не болѣе какъ плодомъ думъ и чувствъ одинокаго художника, уединяющагося отъ міра и еще чаще романтическимъ воскрешеніемъ прошлаго. Но сколько ни любуйся художникъ наивными произведеніями давно прошедшаго времени, онъ не воскреситъ въ себѣ того наивнаго чувства, которое ихъ произвело. Онъ не вызоветъ и того могучаго духа, который вѣетъ въ художествѣ, еще не оторвавшемся отъ своей первобытной почвы. Насъ привлекаютъ иногда искренность чувства и изящество образовъ въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ новѣйшей религіозной живописи; но въ суммѣ, они оставляютъ насъ холодными. Религіозное искусство новѣйшаго времени всегда носитъ на себѣ печать нѣкоторой рутины и подражанія. Въ немъ нѣтъ той первобытной свѣжести и силы, которыя могли быть только плодомъ непосредственнаго вдохновенія, и которыя однѣ способны возвести художественное творчество на идеальную высоту. Истиннаго возрожденія религіознаго искусства можно ожидать только отъ новаго прилива религіозныхъ идей. Если анализъ неизбѣжно приводитъ къ высшему синтезу, то рано или поздно человѣчество должно къ этому придти. Но въ настоящее время не замѣчается еще ни малѣйшихъ признаковъ подобнаго возрожденія. Его увидятъ только наши потомки.

ГЛАВА IV.

РЕЛИГІЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ.

Нравственность, также какъ философія и искусство, составляетъ самостоятельный элементъ человѣческаго духа. Однако она тѣсно связана и съ философіею и съ религіею, ибо она представляетъ практическое осуществленіе тѣхъ абсолютныхъ началъ, которыхъ сознаніе развивается въ послѣднихъ. Поэтому, источникъ ея троякій: непосредственное чувство или совѣсть, философія и вѣра.

Нѣтъ сомнѣнія, что прямая совѣсть можетъ служить руководителемъ человѣческой жизни. Человѣку дано непосредственное чувство того, что для него важнѣе всего на свѣтѣ, добра и зла. Внутренній голосъ, помимо всякихъ другихъ побужденій, одобряетъ извѣстные поступки и осуждаетъ другіе. И когда человѣкъ, увлекаемый страстями, уклоняется отъ вложеннаго въ него закона, совѣсть не перестаетъ осуждать его дѣйствія. Она возбуждаетъ въ немъ раскаяніе; онъ чувствуетъ свое нравственное паденіе и терзается этою мыслью. Это мучительное состояніе доходитъ до того, что нерѣдко злодѣи сами предаютъ себя въ руки правосудія, чтобы избавиться отъ внутренняго разлада и умиротворить непрестанно вопіющій въ нихъ голосъ закона. Все это—явленія извѣстныя и указывающія на духовную природу человѣка. Раскаяніе и угрызенія совѣсти возможны только для существа, котораго нравственное сознаніе стоитъ выше естественныхъ его опредѣленій. Только духовное существо можетъ мучиться тѣмъ, что оно на дѣлѣ не то, чѣмъ оно должно быть. Еслибы въ человѣкѣ господствовалъ монизмъ, еслибы онъ опредѣлялся исключительно естественными началами, въ немъ никогда бы не могло быть внутренняго разлада. Онъ всегда былъ бы тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть, и ему не приходило бы въ голову, что онъ можетъ быть чѣмъ нибудь инымъ.

Но извѣстно также, что этотъ внутренній голосъ не всегда и не у всѣхъ бываетъ непогрѣшимъ. У животныхъ инстинктъ всегда вѣренъ, потому что онъ одинъ руководитъ ихъ жизнью. Нравственный инстинктъ человѣка не имѣетъ этого свойства. Человѣкъ вступаетъ въ сдѣлки съ своею совѣстью; она можетъ искажаться и даже заглушаться въ его душѣ. Если вопіющія нарушенія нравственнаго закона, противъ которыхъ возмущается все существо человѣка, обыкновенно возбуждаютъ въ немъ раскаяніе, то къ болѣе легкимъ прегрѣшеніямъ онъ относится снисходительнѣе. Сначала внутренній голосъ совѣсти осуждаетъ эти поступки; но мало по малу, человѣкъ къ нимъ привыкаетъ и перестаетъ даже видѣть въ нихъ что либо дурное. Къ этому присоединяется софистика ума, который, увлекаясь односторонними ученіями, уничтожаетъ границу, отдѣляющую нравственное отъ безнравственнаго. Очевидно, что скептикъ или матеріалистъ, которые въ эгоизмѣ видятъ источникъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, а въ нравственности только хорошій расчетъ, не могутъ быть весьма разборчивы въ своихъ сужденіяхъ о человѣческихъ поступкахъ. Съ ихъ точки зрѣнія, раскаяніе служитъ только признакомъ глупости. Если человѣкъ изъ личныхъ выгодъ нарушилъ такъ называемый нравственный законъ, но умѣлъ при этомъ избѣгнуть всякихъ дурныхъ послѣдствій, то онъ сдѣлалъ именно то, что требуется расчетливымъ эгоизмомъ. Какое ему дѣло до другихъ, лишь бы ему было хорошо? И этотъ образъ мыслей не составляетъ только плодъ философской односторонности; онъ встрѣчается нерѣдко и у людей чисто практическихъ, не имѣющихъ ничего общаго съ философіею. Практическій умъ легко поддается поползновенію оправдывать то, что требуется наклонностями и страстями. Если при этомъ нравственный инстинктъ слабъ отъ природы и не былъ развитъ воспитаніемъ, то онъ можетъ совершенно заглохнуть въ человѣкѣ, какъ огонь, которому недостаетъ матеріала. Въ рѣдкихъ, конечно, случаяхъ, совѣсть можетъ даже быть совершенно извращена, такъ что человѣкъ находитъ наслажденіе въ томъ, чтобы дѣлать зло. Эти различныя степени нравственнаго безобразія указываютъ на то, что непосредственный инстинктъ не всегда служитъ непогрѣшимымъ мѣриломъ нравственности дѣяній, а потому не способенъ

быть единственнымъ руководителемъ человѣческой жизни. Только прямая совѣсть можетъ быть верховнымъ судьею человѣческихъ поступковъ, но для этого необходимо, чтобы она была прямая, а таковою она бываетъ далеко не всегда и не у всѣхъ. Поэтому, она нуждается въ высшей опорѣ. Личный нравственный инстинктъ долженъ признавать себя органомъ общаго, господствующаго надъ человѣкомъ закона, сознаваемаго разумомъ и предписывающаго человѣку извѣстныя правила дѣйствій.

Сознаніе этого закона дается философіею и религіею. Въ нихъ человѣкъ находитъ ту нравственную опору, въ которой нуждается его личная совѣсть. Религія говоритъ ему, что законъ, который написанъ въ его сердцѣ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ предписаніе Божіе, за исполненіе котораго онъ долженъ ожидать награды, а за нарушеніе наказанія. Философія, съ своей стороны, объясняетъ нравственный законъ, выводя его изъ разумной природы человѣка. Она доказываетъ, что разумъ связываетъ всѣ разумныя существа между собою, дѣлая ихъ членами единаго нравственнаго міра, и что въ исполненіи этого закона заключается достоинство человѣка. Озаренная этимъ свѣтомъ, личная совѣсть становится менѣе доступною вліянію внѣшнихъ впечатлѣній или софистическимъ внушеніямъ односторонняго разсудка. Она знаетъ, что законъ совѣсти есть міровой законъ, который она не можетъ нарушить, не посягнувши на свою духовную природу и на свое назначеніе.

Который же изъ этихъ двухъ элементовъ, религія или философія, имѣетъ высшее значеніе, какъ опора нравственности? Исключаютъ ли они другъ друга или, напротивъ, они должны взаимно восполняться? Нѣтъ сомнѣнія, что для массы опорою можетъ служить одна религія. Языкъ ея понятенъ всѣмъ, тогда какъ философія доступна лишь немногимъ образованнымъ умамъ. Но для образованнаго человѣка достаточно ли одной философіи?

Если мы взглянемъ на тѣ нравственные идеалы, которые встрѣчаются у языческихъ философовъ, не озаренныхъ свѣтомъ христіанства, у Сократа, у Платона, у Стоиковъ, мы не можемъ не придти къ убѣжденію, что философія сама по себѣ способна не только привести человѣка къ сознанію высшаго нравственнаго совершенства, но и руководить

его жизнью. Читая, напримѣръ, *Мысли* Марка-Аврелія, нельзя не умиляться передъ тою невозмутимою кротостью, тою неизсякаемою любовью къ человѣчеству, тѣмъ глубокимъ смиреніемъ и сознаніемъ своего долга, которыми дышетъ въ нихъ каждая строка. Всѣ высшія правила христіанства, братство всѣхъ людей, прощеніе обидъ, любовь къ врагамъ, все это находится у стоическаго мудреца, облеченнаго императорскою порфирою. И это глубоко нравственное настроеніе производитъ на насъ тѣмъ болѣе впечатлѣнія, что тутъ нѣтъ ожиданія будущей награды. Все ограничивается сознаніемъ долга и жизнью во имя этого долга. Оттого на всѣхъ этихъ размышленіяхъ лежитъ печать какой то поэтической грусти, которая дѣлаетъ ихъ еще болѣе привлекательными. Но это самое указываетъ на недостаточность одного философскаго міросозерцанія. Нравственная философія сама собою приводитъ насъ къ необходимости религіи. Доказывая человѣку, что онъ, какъ разумное существо, состоитъ членомъ высшаго нравственнаго міра, что написанный въ его сердцѣ законъ есть міровой законъ, указывая ему на верховное средоточіе этого духовнаго міра, на божественный Разумъ, владычествующій во вселенной, она требуетъ отъ него, чтобы онъ стремился къ живому общенію съ этимъ Разумомъ. Первое, на чемъ настаиваетъ Маркъ-Аврелій, внушая человѣку сознаніе нравственнаго долга, это—покорность волѣ Провидѣнія, которое лучше людей знаетъ то, что имъ нужно, и каждому назначаетъ подобающее ему мѣсто въ общемъ порядкѣ мірозданія. Маркъ-Аврелій требуетъ, чтобы человѣкъ чтилъ боговъ, свято исполнялъ ихъ волю и обращался къ нимъ съ благодарностью за оказанныя ему благодѣянія. Сознаніе нравственнаго закона дается разумомъ и помимо религіи; нравственные идеалы философовъ также высоки, какъ и нравственные идеалы вѣрующихъ; но, какъ мы уже замѣтили выше, глубоко нравственное сознаніе не можетъ не быть вмѣстѣ съ тѣмъ и глубоко религіознымъ. Какъ скоро передъ озареннымъ философіею взоромъ человѣка раскрывается все очертаніе нравственнаго міра, такъ онъ не можетъ не чувствовать въ себѣ стремленія вступить въ общеніе съ владычествующимъ въ этомъ мірѣ верховнымъ Разумомъ. И въ этомъ живомъ общеніи онъ обрѣтаетъ новую нравствен-

ную силу, какой не даетъ ему отвлеченное сознаніе закона. Не съ грустной покорностью, а съ радостнымъ чувствомъ онъ исполняетъ то, что приводитъ его къ болѣе тѣсному единенію съ Богомъ, отъ котораго онъ произошелъ и къ которому стремится вся его душа. Можно сказать, что христіанство дало крылья нравственному сознанію, развитому стоицизмомъ. Углубляясь въ себя и подкрѣпляясь сознаніемъ духовной своей природы, стоическій философъ чувствовалъ однако свое безсиліе противодѣйствовать внѣшнему теченію событій. Христіанство, явившись въ мірѣ не какъ новая философская теорія, а какъ новая религія, измѣнило весь ликъ земли и сдѣлалась поворотною точкою въ исторіи человѣчества.

Но религія является не однимъ только восполненіемъ философіи. Необходимость ея открывается еще яснѣе изъ сравненія нравственнаго сознанія съ нравственною жизнью. Какъ разумное существо, сознающее безусловный законъ, человѣкъ носитъ въ себѣ нравственный идеалъ полнѣйшаго совершенства. Этотъ идеалъ опять таки не получается изъ опыта, ибо жизнь не представляетъ ничего подобнаго: присутствіе его въ человѣческой душѣ объясняется единственно тѣмъ, что она носитъ въ себѣ сознаніе абсолютнаго. Но способенъ ли человѣкъ осуществить на дѣлѣ этотъ идеалъ? Какъ физическое существо, онъ находится подъ вліяніемъ частныхъ опредѣленій, далеко не соотвѣтствующихъ абсолютнымъ требованіямъ идеи. У него есть привычки, наклонности, страсти, постоянно противодѣйствующія нравственному закону. Онъ чувствуетъ себя безсильнымъ исполнить его предписанія. Какъ сказано выше, человѣкъ представляетъ въ себѣ сочетаніе безконечнаго и конечнаго; вслѣдствіе того, между этими двумя элементами неизбѣжно должно обнаружиться противорѣчіе. Конечное можетъ только постепенно приближаться къ безконечному, но не въ состояніи никогда его достигнуть. Въ практической дѣятельности, это противорѣчіе выступаетъ еще гораздо ярче, нежели въ теоретической сферѣ. Тамъ человѣкъ прямо сознаетъ, что ограниченность тѣлесныхъ его органовъ не позволяетъ ему изслѣдовать всю ту безконечную область знанія, которой очертаніе дается ему разумомъ. Здѣсь же, нравственный законъ представляется ему безусловнымъ тре-

бованіемъ; человѣкъ непремѣнно обязанъ его исполнить, а между тѣмъ, онъ чувствуетъ, что онъ не въ состояніи это сдѣлать. Какъ же разрѣшить это противорѣчіе?

Человѣкъ не можетъ успокоиться на мысли, что такова его природа, а потому съ него нельзя и требовать бо̀льшаго. Онъ сознаетъ себя свободнымъ и знаетъ, что въ каждомъ данномъ случаѣ исполненіе закона зависитъ исключительно отъ собственной его воли. Если онъ уклонился отъ закона, онъ самъ въ этомъ виновенъ и не можетъ не признать себя таковымъ. Снисхожденіе къ собственному нравственному безсилію есть уже нравственное паденіе. Оно означаетъ, что въ человѣкѣ изсякло стремленіе къ идеалу, что онъ не считаетъ уже нравственный законъ абсолютнымъ требованіемъ, что сознаніе обязанности въ немъ заглохло. И на этомъ пути нѣтъ предѣла; чего нельзя извинить человѣческою слабостью? Флегматическій темпераментъ ограничивается небольшими прегрѣшеніями; страстный темпераментъ пойдетъ далѣе. Внутренняя работа надъ собою, стремленіе поставить себя въ уровень съ идеаломъ, то есть, главная пружина нравственной жизни уничтожается этимъ образомъ мыслей. Человѣкъ можетъ и долженъ быть снисходительнымъ къ другимъ, но никогда къ себѣ. Чѣмъ выше въ немъ нравственное сознаніе, тѣмъ живѣе онъ чувствуетъ несоотвѣтствіе между тѣмъ идеаломъ, который онъ носитъ въ душѣ, и своею человѣческою слабостью. Высшая нравственная жизнь неизбѣжно влечетъ за собою сознаніе грѣха, и это сознаніе составляетъ мученіе для человѣка.

Философія не можетъ вывести его изъ этого состоянія. Напротивъ, она всего болѣе способствуетъ раскрытію внутренняго противорѣчія. Философія сама составляетъ одну изъ борющихся въ человѣкѣ сторонъ: она представляетъ элементъ сознанія, а не элементъ жизни. Философія доказываетъ человѣку, что нравственный законъ имѣетъ абсолютное значеніе, что ему дана свобода для исполненія этого закона, и что всякое отъ него уклоненіе должно вести за собою наказаніе. Правосудіе составляетъ абсолютный законъ нравственнаго міра, и грѣшный человѣкъ знаетъ, что онъ не только не можетъ, но и не долженъ его избѣгнуть. Оттого самые злодѣи отдаютъ себя въ руки правосудія, какъ скоро въ нихъ

пробуждается нравственное чувство. Правда, философія указываетъ и на другое, именно, на необходимость примиренія противоположныхъ сторонъ человѣческаго естества; но сама она не въ состояніи примирить сознаніе съ жизнью. На это нужно живое начало. Философія не прощаетъ, а говоритъ только человѣку, что онъ долженъ искать прощенія. Прощеніе дается не отвлеченнымъ сознаніемъ закона, а высшимъ милосердіемъ, истекающимъ изъ живаго Бога, верховнаго центра и судьи всего нравственнаго міра. Однимъ словомъ, философія сама указываетъ на религію, какъ на примиряющее начало въ нравственной жизни человѣка. Сознаніе абсолютнаго закона и совершеннаго идеала дается философіею; но сознаніе грѣха, или несоотвѣтствія между идеаломъ и дѣйствительностью, ведетъ къ религіи. Живое общеніе съ Богомъ одно можетъ разрѣшить это противорѣчіе. И человѣкъ всегда чувствовалъ это инстинктивно. Сознавая свою грѣховность, онъ всегда обращался къ Богу, моля его о прощеніи. Эта потребность присуща самымъ образованнымъ умамъ, также какъ и дикарю. Отъ нея не избавляетъ никакое знаніе, ибо знаніе безсильно для разрѣшенія нравственнаго противорѣчія. Мучимый совѣстью человѣкъ находитъ успокоеніе единственно въ надеждѣ на верховную Благость, надеждѣ, которая живетъ и укрѣпляется въ немъ только живымъ общеніемъ съ этою Благостью.

И тутъ однако передъ человѣкомъ возникаетъ новое противорѣчіе. Онъ сознаетъ правосудіе, какъ абсолютный законъ нравственнаго міра; какъ же можетъ онъ молить о прощеніи? Какимъ образомъ Правосудіе мирится съ Милосердіемъ? Этотъ вопросъ составляетъ корень христіанства. Всѣ религіи искали разрѣшенія нравственныхъ задачъ; но для нихъ на первый планъ выдвигались другія стороны божественнаго естества. Христіанство же, по преимуществу, есть религія нравственности. Оно нравственный вопросъ дѣлаетъ міровымъ вопросомъ; все его содержаніе заключается въ разрѣшеніи нравственнаго противорѣчія. Въ чемъ же состоитъ это разрѣшеніе?

Религіозный инстинктъ народовъ всегда видѣлъ въ жертвѣ искупляющее начало человѣческихъ грѣховъ. Посредствомъ жертвоприношеній язычники старались умилостивить своихъ боговъ. И эти жертвы приносились не только

каждымъ за себя, но и за всѣхъ. Въ этомъ смутно выражалось сознаніе нравственной солидарности всего человѣческаго рода. Когда мы въ римской исторіи читаемъ, что среди города внезапно открылась пропасть, и оракулъ, видя въ этомъ событіи признакъ гнѣва боговъ, объявилъ, что пропасть закроется только тогда, когда въ нее добровольно бросится лучшій изъ Римлянъ, какъ очистительная жертва за весь народъ, мы въ этой легендѣ видимъ выраженіе тойже самой глубокой идеи, но въ еще болѣе возвышенной формѣ, нежели въ языческихъ жертвоприношеніяхъ. Здѣсь прямо признается, что грѣхи человѣческіе искупаются, и правосудіе примиряется съ милосердіемъ тѣмъ, что одинъ человѣкъ добровольно приноситъ себя въ жертву за другихъ.

Для людей настоящаго времени, погруженныхъ въ индивидуализмъ, высокій смыслъ этой идеи затемнился. Мы готовы признать солидарность людей даже въ чисто физической области, напримѣръ при взаимномъ страхованіи имуществъ, но начало нравственной солидарности сдѣлалось для насъ непонятнымъ. Между тѣмъ, нравственная связь установляетъ между людьми гораздо тѣснѣйшее единеніе, нежели какіе бы то ни было матеріальные интересы. Тѣла разобщаютъ лица, нравственное же начало связываетъ ихъ въ одно духовное цѣлое. И если въ экономическихъ отношеніяхъ наука вездѣ открываетъ слѣды всепроникающей солидарности, то тѣмъ болѣе это имѣетъ мѣсто въ раскрывающемся передъ философскою мыслью нравственномъ мірѣ.

Въ этой области, индивидуалистическое начало выражается въ правѣ. Исходя отъ личной отвѣтственности человѣка за свои дѣйствія, юридическое правосудіе требуетъ, чтобы каждый самъ несъ наказаніе за свою вину. Строгій законъ въ осужденіи виновнаго не принимаетъ въ расчетъ даже и собственныхъ его заслугъ: за всякое преступленіе онъ полагаетъ соотвѣтствующее наказаніе, и мы не можемъ не сказать, что въ области внѣшней свободы инаго правила невозможно держаться. Однако и тутъ, рядомъ съ наказаніемъ признается помилованіе, и притомъ не какъ произвольное дѣйствіе, а какъ имѣющее основаніе въ самыхъ требованіяхъ правды. Лице, облеченное правомъ помилованія, можетъ отпустить человѣку вину, не только за его прежнія заслуги, но напримѣръ, за заслуги его отца или

матери, и мы не сочтемъ это нарушеніемъ справедливости. Напротивъ, мы увидимъ въ этомъ актѣ милосердія выраженіе высшей справедливости, признающей нравственную связь людей. Еще болѣе это начало должно прилагаться въ области нравственнаго суда. Мы нравственно несемъ отвѣтственность не только за себя, но и за другихъ. Это сознается нами инстиктивно, когда мы чувствуемъ себя внутренно униженными или возвышенными вслѣдствіе вины или заслугъ близкихъ къ намъ людей, или свойствъ и дѣяній того народа, къ которому мы принадлежимъ. Въ этомъ чувствѣ невольнымъ образомъ выражается убѣжденіе, что въ людяхъ живетъ одно духовное естество, что всѣ они составляютъ болѣе или менѣе тѣсно связанныя части одного духовнаго тѣла, котораго всѣ члены отвѣтствуютъ другъ за друга. Еслибы мы имѣли общеніе съ жителями другихъ планетъ, мы, въ противоположность имъ, также живо чувствовали бы себя солидарными со всѣмъ живущимъ на землѣ человѣчествомъ. Но и при настоящихъ условіяхъ, сознаніе этой нравственной солидарности тѣмъ яснѣе, чѣмъ выше вообще нравственное сознаніе человѣка. Отсюда понятіе о братствѣ людей, отсюда любовь къ человѣчеству. Высшее нравственное правосудіе, которое есть вмѣстѣ міровое правосудіе, не можетъ не руководствоваться этимъ началомъ, ибо оно во всемъ безконечномъ нравственномъ мірѣ видитъ одно цѣлое, котораго всѣ члены подлежатъ закону взаимности. Съ этой точки зрѣнія, заслуги однихъ искупаютъ грѣхи другихъ. Только это и даетъ высокое нравственное значеніе добровольной жертвѣ. Она имѣетъ нравственную силу не для одного приносящаго, но и для всѣхъ другихъ; она служитъ нравственною связью всего человѣческаго рода. Поэтому, нѣтъ нравственнаго поступка выше самопожертвованія на пользу ближнихъ. Конечно, земной судья, который строго держится въ предѣлахъ юридическаго закона, не можетъ принять подобной жертвы; но божественный Судья не только ее принимаетъ, но и признаетъ ее высшимъ, что только есть въ человѣкѣ, ибо въ ней выражается верховный законъ нравственнаго міра, нравственная солидарность всѣхъ разумнымъ существъ.

Достаточны ли однако добровольныя жертвы, приносимыя людьми для искупленія человѣческаго рода? Какой человѣкъ

можетъ думать, что его заслуги искупаютъ собственныя его вины, не только что вины другихъ? И тутъ надобно сказать, что чѣмъ выше нравственное сознаніе человѣка, тѣмъ яснѣе представляется ему несоотвѣтствіе между идеаломъ и дѣйствительностью, между нравственными требованіями и ихъ исполненіемъ, и тѣмъ болѣе онъ убѣждается, что не грѣховный человѣкъ въ состояніи искупить грѣхи человѣчества. Такимъ образомъ, идея нравственной солидарности, указанная равно разумомъ и чувствомъ, неосуществима собственными средствами людей. Оно и понятно, ибо это— идея міровая, обнимающая весь безконечный нравственный міръ, котораго человѣчество составляетъ лишь малую часть. Поэтому и осуществленіе ея возможно только въ силу живой связи человѣчества со всѣмъ нравственнымъ міромъ, а эта связь установляется единственно посредствомъ живаго общенія съ владычествующимъ въ этомъ мірѣ верховнымъ Разумомъ. Такимъ образомъ, сама философія доказываетъ, что искупленіе можетъ быть только актомъ религіознымъ; человѣкъ долженъ получить его отъ Бога. Это ясно и изъ того, что одинъ Богъ можетъ быть нравственнымъ судьею человѣчества, ибо только Тотъ, кто вѣдаетъ всѣ сердца, можетъ взвѣсить нравственныя заслуги и вины людей. И человѣчество было всегда въ этомъ убѣждено. Искупительныя жертвы всегда были принадлежностью религій. Отсюда и столь распространенное подъ разными формами ожиданіе Мессіи.

Но какимъ образомъ можетъ совершиться искупленіе людей? Кто явится посланнымъ Богомъ искупителемъ? Въ понятіи объ искупителѣ должно соединиться повидимому несоединимое. Съ одной стороны, онъ долженъ быть человѣкомъ, ибо только причастный человѣческому естеству можетъ взять на себя грѣхи людей и принесть себя добровольно въ жертву за братьевъ. Съ другой стороны, онъ долженъ стоять выше человѣческаго естества; онъ долженъ быть совершеннымъ существомъ, непричастнымъ грѣху, то есть, носящимъ въ себѣ божественное начало. Однимъ словомъ, онъ долженъ быть вмѣстѣ и человѣкомъ и Богомъ. Это и есть та нравственная идея, которая находитъ свое осуществленіе въ христіанствѣ. Въ лицѣ Христа, само Слово становится плотью, соединяется съ естествомъ человѣка, и,

какъ представитель всего человѣческаго рода, является за него искупительною жертвою. Вѣрою въ воплощенное Слово всѣ люди дѣлаются причастниками искупленія. Этою абсолютною жертвою разрѣшается нравственный вопросъ: актомъ милосердія Божьяго примиряется правосудіе съ милосердіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ осуществляется нравственная солидарность не только всего человѣческаго рода, но и всего нравственнаго міра, котораго Слово есть законъ и средоточіе. Въ этомъ выражается и единство божественнаго естества съ человѣческимъ, верховнаго и единичнаго Разума. Человѣкъ созданъ по образу и по подобію Божьему; онъ носитъ въ себѣ абсолютное начало; онъ состоитъ членомъ нравственнаго міра; поэтому, Слово могло явиться въ образѣ человѣка.

Таково разрѣшеніе нравственнаго вопроса, данное христіанствомъ. Сущность его состоитъ въ искупленіи человѣческаго рода Богочеловѣкомъ. Отсюда понятно, до какой степени превратны всѣ попытки низвести Христа на степень простаго человѣка, сдѣлать изъ него высокаго нравственнаго проповѣдника, разсматривать его, какъ обыкновенное историческое явленіе. Этимъ искажается весь смыслъ христіанства. Нравственными проповѣдниками были Стоики, но они своею проповѣдью не перевернули міра. Христосъ же явился искупителемъ, а это не могло быть дѣломъ простаго человѣка; это было явленіемъ Бога.

Можетъ ли однако образованный человѣкъ въ наше время принять подобное ученіе? Въ правѣ ли мы вводить въ исторію сверхъестественныя событія? Не слѣдуетъ ли, наконецъ, считать униженіемъ Божества явленіе безконечнаго существа въ ограниченномъ образѣ человѣка?

Что касается до послѣдняго, то явленіе Божества въ человѣческомъ образѣ нисколько не противорѣчитъ нашимъ понятіямъ о божественной сущности, ибо нѣтъ причины, почему бы безконечное не могло являться въ образѣ конечнаго, если это требуется высшею цѣлью. Мы не можемъ даже сказать, что это противорѣчитъ законамъ природы, ибо мы не знаемъ происхожденія человѣческихъ душъ и не имѣемъ ни малѣйшаго основанія отвергать, что одна изъ нихъ можетъ быть явленіемъ самого Божества. Но такое явленіе принадлежитъ не къ области естествовѣдѣнія, а къ

области религіознаго сознанія. Одна вѣра имѣетъ здѣсь голосъ.

Относительно же введенія въ исторію сверхъестественныхъ событій, надобно замѣтить, что это возраженіе въ большей или меньшей степени относится ко всѣмъ религіознымъ вѣрованіямъ. Историкъ долженъ или вычеркнуть ихъ изъ науки, какъ пустой бредъ человѣческаго ума, или признать ихъ за положительное явленіе духа, явленіе, представляющее развитіе не воображаемыхъ только, а дѣйствительныхъ отношеній человѣка къ Божеству. Только послѣднее воззрѣніе согласно съ истинно историческимъ взглядомъ, который относится къ исторіи не отрицательно, а положительно, который видитъ въ ней развитіе истины, а не лжи. Первое же ведетъ къ безконечнымъ несообразностямъ. Признавши религіозныя вѣрованія за вымыслы, историкъ не объяснитъ могучаго ихъ дѣйствія на человѣческую душу и всеобъемлющаго значенія ихъ въ исторіи человѣчества. Если Христосъ въ дѣйствительности былъ человѣкъ, а не Богъ, то какъ могла подобная сказка перевернуть весь міръ и сдѣлаться поворотною точкою въ судьбахъ человѣческаго рода? Историкъ не можетъ не признать, какъ фактъ, что вѣра въ воплощенное Слово была необходима для человѣчества, что именно она извлекла народы изъ той бездны нравственнаго разложенія, въ которую они были погружены при паденіи греко-римскаго міра. Если же вѣра въ это событіе была необходима, то это событіе должно было совершиться: таково требованіе не только религіознаго міросозерцанія, но и просто воззрѣнія на исторію, какъ на разумное развитіе человѣчества. Историкъ, который не ограничивается однимъ внѣшнимъ прагматизмомъ, но хочетъ вникать въ смыслъ явленій, не можетъ не придти къ этому убѣжденію.

Философія, съ своей стороны, подтверждаетъ этотъ взглядъ, доказывая, что это событіе необходимо не только исторически, но абсолютно, ибо оно одно разрѣшаетъ всѣ нравственныя задачи человѣческой жизни. Величайшіе философы, которые никакъ не могутъ быть заподозрѣны въ клерикальномъ направленіи, видѣли въ Христѣ не простаго человѣка, но Бога. „Христосъ, говоритъ Гегель, признается въ церкви Богочеловѣкомъ. Это неслыханное сочетаніе со-

вершенно противорѣчитъ разсудку; но единство божественнаго и человѣческаго естества является здѣсь сознанію человѣка и становится для него убѣжденіемъ именно черезъ то, что измѣнчивая форма бытія (das Andersseyn), или, какъ выражаются, конечность, слабость, превратность человѣческой природы, не несовмѣстна съ этимъ единствомъ, также какъ въ вѣчной идеѣ измѣнчивое бытіе не уничтожаетъ единства, которое есть Богъ. Это и есть то неслыханное, котораго необходимость мы доказали“..... „Историческое же явленіе, продолжаетъ Гегель, можетъ разсматриваться съ двоякой точки зрѣнія. Съ одной стороны, мы можемъ смотрѣть на Христа, какъ на человѣка, по его внѣшнему состоянію, въ томъ видѣ какъ онъ представляется нерелигіозному воззрѣнію. Съ другой стороны, мы можемъ разсматривать его въ духѣ и духомъ, тѣмъ духомъ, который проникаетъ въ истину явленія, вслѣдствіе того что онъ ощущаетъ въ себѣ это безконечное раздвоеніе, это внутреннее страданіе, вслѣдствіе того что онъ хочетъ истины, имѣетъ въ ней потребность и хочетъ и долженъ имѣть увѣренность въ истинѣ. Это и есть истинно религіозное воззрѣніе. Эти двѣ стороны, воззрѣніе непосредственное и воззрѣніе путемъ вѣры, надобно здѣсь различить. Вѣрою это лице познается, какъ имѣющее божественную природу, чѣмъ уничтожается отрѣшенность Божества отъ человѣчества. Когда на Христа смотрятъ, какъ на Сократа, въ немъ видятъ только обыкновеннаго человѣка, подобно тому какъ магометане видятъ въ Христѣ посланника Божьяго, какъ и всѣ великіе люди, въ общемъ смыслѣ являются посланниками Божьими. Кто о Христѣ не говоритъ ничего болѣе, какъ то, что онъ учитель человѣчества, мученикъ за истину, тотъ не стоитъ на христіанской точкѣ зрѣнія, на точкѣ зрѣнія истинной религіи“ (1).

И такъ, философія и исторія, умозрѣніе и опытъ, одинаково подтверждаютъ истину христіанской вѣры. Умозрѣніе убѣждаетъ насъ, что только абсолютная жертва, принесенная воплощеннымъ Словомъ, разрѣшаетъ противорѣчіе между нравственнымъ сознаніемъ и нравственною жизнью, примиряетъ правосудіе съ милосердіемъ и раскрываетъ внут-

1) Philos. d. Religion, II, стр. 286—287 (Sämmtl. Werke, 12 B.).

реннюю связь всего нравственнаго міра, котораго Слово состоитъ верховнымъ средоточіемъ, а разумныя существа подчиненными членами. Опытъ, съ своей стороны, доказываетъ, что именно эта вѣра обновила нравственную жизнь человѣчества и была поворотною точкою всемірной исторіи. Слѣдовательно, и въ наше время, какъ и прежде, образованный человѣкъ можетъ носить въ себѣ вѣру въ Христа Спасителя, въ твердомъ убѣжденіи, что она отвѣчаетъ не только голосу его сердца, но и требованіямъ его разума. Въ приложеніи къ нравственности, христіанское ученіе составляетъ послѣднее слово науки, также какъ оно составляетъ послѣднее слово религіи. Только ограниченный реализмъ, для котораго философія и религія остаются закрытыми книгами, съ улыбкою сожалѣнія встрѣтитъ эту вѣру, въ которой онъ не видитъ ничего, кромѣ предразсудка. Но если кто достоинъ сожалѣнія, такъ это тотъ, кому, по его близорукости, недоступны высшія стороны человѣческой мысли и человѣческаго чувства.

Отчего же однако, спросятъ насъ, если христіанское ученіе составляетъ несомнѣнную истину, послѣднее слово науки и религіи, подверглось оно въ послѣднія столѣтія такимъ значительнымъ нападкамъ и колебаніямъ? Отчего утратило оно то исключительное владычество надъ умами, какимъ оно пользовалось въ средніе вѣка? Отчего не только внизъ смотрящіе реалисты, но и люди съ возвышенною душою, съ идеальными стремленіями, въ наше время такъ часто отрекаются отъ христіанства? Отвѣтъ очень простъ: оттого, что человѣчество, послѣ средневѣковаго синтеза, снова вступило въ аналитическій періодъ. Опять проходитъ передъ нами цѣлый рядъ философскихъ системъ; опять раздается односторонняя критика; опять возникаютъ исключительныя точки зрѣнія. Значительная часть образованныхъ людей, преданныхъ новому дѣлу, увлекается воззрѣніями настоящаго дня, отвергая все остальное, какъ уже давно отжившее свой вѣкъ. Но тѣ, которые не ограничиваются однимъ настоящимъ, а окидываютъ взоромъ весь пройденный путь, знаютъ, что отвергаемое сегодня возстановляется завтра, и односторонніе воззрѣнія исчезаютъ въ свою очередь, какъ исчезали всѣ предъидущія. Истина лежитъ не въ преходящихъ произведеніяхъ вчерашняго дня,

а въ томъ, что̀ сохраняется прочно и что̀ способно противостоять всѣмъ одностороннимъ нападкамъ. Она раскрывается намъ только общимъ закономъ развитія, въ которомъ каждая современная точка зрѣнія представляется лишь однимъ изъ звеньевъ совокупной цѣпи. А этотъ законъ убѣждаетъ насъ, что высшее единство противоположностей, къ которому стремится человѣчество, не уничтожаетъ самостоятельнаго значенія предшествующихъ опредѣленій. Нравственный синтезъ исчерпанъ христіанскимъ ученіемъ; далѣе этого идти невозможно. Но нравственностью не исчерпывается все содержаніе человѣческой жизни. Человѣчество ищетъ высшей гармоніи всего своего существованія, и новый анализъ служитъ къ тому приготовленіемъ. Ниже мы увидимъ это подробнѣе, при выводѣ общаго закона развитія человѣчества; здѣсь же достаточно сказать, согласно съ выведенными нами началами, что новый синтезъ можетъ быть только восполненіемъ, а не замѣною христіанства, которое должно остаться, какъ непоколебимое зданіе, для всѣхъ временъ и народовъ, ибо только въ немъ и черезъ него возможна для человѣка полнота нравственной жизни. Человѣкъ можетъ жить нравственно, опираясь на совѣсть, озаренный свѣтомъ философіи, но одно христіанство вводитъ его въ самую святыню нравственнаго міра, дѣлая его причастникомъ того міроваго событія, которымъ разрѣшаются всѣ жизненныя противорѣчія.

Черезъ это, человѣчество возводится на новую, высшую ступень нравственнаго совершенства. Если Божество нисходитъ къ человѣку, то этимъ самымъ дѣйствіемъ человѣкъ поднимается къ Божеству. Передъ нимъ не только открываются общія очертанія нравственнаго міра, какія даются философіею, но установляется живое отношеніе къ этому міру, вслѣдствіе религіозной связи съ владычествующимъ въ немъ Словомъ. Искупленный человѣкъ отрывается отъ естественныхъ своихъ опредѣленій и вводится, какъ членъ, въ этотъ высшій, духовный міръ, противоположный міру естественному. Отсюда понятіе о нравственномъ возрожденіи, которое даруется христіанствомъ и дѣлается источникомъ новой нравственной жизни. Пріобщаясь вѣрою къ жертвѣ Христовой, христіанинъ становится носителемъ той идеи, которая лежитъ въ основаніи христіанскаго міросозерцанія, идеи

нравственной солидарности людей. Высшій долгъ его состоитъ въ томъ, чтобы въ жизни своей уподобиться Христу, жертвуя собою на пользу ближнихъ. Изъ общенія съ Словомъ онъ почерпаетъ для этого и высшую нравственную силу, основаніемъ которой служитъ надежда на Бога, отдавшаго себя на жертву для его спасенія. Плодомъ же его нравственнаго возрожденія является любовь, которая побуждаетъ его на подвиги самоотверженія. Черезъ это, добро въ человѣкѣ можетъ не только уравновѣшивать его собственныя вины, но и восполнять недостатки другихъ. Идея нравственной солидарности людей, за которую умеръ Христосъ, становится достояніемъ всего человѣчества. Неосуществимая собственными силами человѣка, она находитъ свое приложеніе вслѣдствіе взаимнодѣйствія съ верховнымъ началомъ нравственнаго міра и проистекающаго отсюда возвышенія нравственнаго уровня.

Не всѣмъ однако дано подняться на такую высоту, а только тѣмъ, въ комъ сила вѣры, надежды и любви преобладаетъ надъ частными стремленіями человѣческой природы. Эти избранники Божіи, ознаменовавшіе себя подвигами самоотверженія, получаютъ черезъ это высшее значеніе въ человѣчествѣ. Отсюда признанное церковью поклоненіе святымъ, которые своими заслугами становятся заступниками за грѣшныхъ людей передъ правосудіемъ Божіимъ.

Но еще выше святыхъ церковь ставитъ Матерь Божію. Она является представительницею не только всего человѣчества, но и всего мірозданія. Матерія, какъ выражаетъ самое слово, есть мать всего сущаго, то есть, безконечная среда, воспринимающая въ себя сѣмена жизни и рождающая изъ себя всѣ конечныя существа. Язычники поклонялись ей, какъ божественному началу; отсюда столь распространенная у нихъ женская форма божественнаго естества. Христіанство очистило это начало отъ всякой физической примѣси и поклоняется въ Богородицѣ чисто нравственной идеѣ материнскихъ отношеній, той идеѣ, которая въ разнообразнѣйшихъ формахъ проникаетъ всю вселенную, составляя, можно сказать, женскій ея элементъ. Признавая высокое значеніе этого элемента, православная церковь ставитъ Матерь Божію „превыше всего сотвореннаго“, называя ее „царицею небесною, владычицею міра, покровомъ

и очищеніемъ всего сущаго, совокупляющею земное съ небеснымъ, сѣдящею одесную Сына и царствующею съ нимъ совокупно". Въ этомъ почитаніи выражается не только высоко нравственное, но и глубоко метафизическое начало.

Протестантизмъ, какъ извѣстно, отвергаетъ поклоненіе Богородицѣ и святымъ. Но въ этомъ можно видѣть только признакъ ограниченнаго пониманія. Представляя собою индивидуалистическое начало въ области христіанства, протестантизмъ стоитъ на томъ, что человѣкъ спасается одною вѣрою, то есть, личнымъ, субъективнымъ сознаніемъ. Значеніе подвиговъ любви въ дѣлѣ искупленія имъ отрицается. Идея нравственной солидарности людей, проявившаяся въ Христѣ, не получаетъ у него дальнѣйшаго развитія и приложенія къ чѣловѣческому роду. Принимая начало, онъ отвергаетъ необходимыя его послѣдствія. По ученію протестантовъ, искупленіемъ люди связываются нравственно только съ Христомъ, а не между собою. Но отрицаніе послѣдствій ведетъ и къ отрицанію начала. Если идея нравственной солидарности вовсе не приложима къ взаимнымъ отношеніямъ людей, то искупленіе остается сверхъестественнымъ дѣйствіемъ, не имѣющимъ основанія въ человѣческой природѣ, и тогда мы послѣдовательно приходимъ къ ученію протестантскихъ раціоналистовъ, которые видятъ въ Христѣ нравственнаго проповѣдника, а не искупителя. Вмѣстѣ съ тѣмъ, протестантизмъ унижаетъ и достоинство человѣка, признавая его неспособнымъ пріобщиться къ Божеству и сдѣлаться предметомъ религіознаго почитанія. Между человѣкомъ и Богомъ полагается безконечная пропасть. Въ служеніи Матери Божьей и святымъ протестанты видятъ идолопоклонство. Можно бы сказать наоборотъ, что отрицаніе этого поклоненія есть святотатство, ибо этимъ отрицается божественное начало въ человѣческой природѣ, то начало, въ силу котораго самое Слово сдѣлалось человѣкомъ, проявляя въ себѣ свою связь со всѣмъ человѣческимъ родомъ. Христіанство, также какъ и философія, видитъ въ человѣкѣ носителя абсолютнаго, сосудъ божественнаго; вслѣдствіе этого, оно признаетъ безконечное значеніе человѣческой личности, которая только низшею своею половиною принадлежитъ матеріальному міру, а выс-

шею примыкаетъ къ Божеству и становится причастникомъ его совершенства.

Съ другой стороны однако, христіанство, опять же вмѣстѣ съ философіею, признаетъ въ человѣкѣ сочетаніе безконечнаго съ конечнымъ, а потому, указывая ему на высокое его назначеніе, оно внушаетъ ему и глубочайшее смиреніе при видѣ присущаго конечному элементу несовершенства и несоотвѣтствія его тому нравственному идеалу, который онъ носитъ въ своей душѣ. Смиреніе, вмѣстѣ съ вѣрою, надеждою и любовью, составляетъ четвертую христіанскую добродѣтель, ту, которая обращена на самого человѣка. Высокое, не только нравственное, но и метафизическое значеніе этой добродѣтели заключается въ томъ, что именно смиряясь человѣкъ возвышается, ибо смиреніе можетъ быть только плодомъ высшаго сознанія абсолютныхъ началъ, для которыхъ всякая частная форма представляется несоотвѣтствующимъ выраженіемъ. Признавая свое недостоинство, человѣкъ тѣмъ самымъ доказываетъ безконечное значеніе своей личности, какъ носящей въ себѣ высшее сознаніе божественнаго. А съ другой стороны, онъ помнитъ и знаетъ, что въ конечномъ проявляется безконечное, а потому всякое движеніе человѣческой души, въ которомъ выражается связь ея съ высшимъ міромъ, возбуждаетъ въ немъ благоговѣйное сочувствіе, и самая человѣческая личность становится для него предметомъ безусловнаго уваженія. Мы даже въ павшемъ человѣкѣ уважаемъ человѣка. Въ этомъ заключается источникъ всякаго права.

Такимъ образомъ, въ нравственной области господствуетъ тотъ же діалектическій законъ, который управляетъ всѣмъ мірозданіемъ. И тутъ требуется діалектическое сочетаніе противоположныхъ началъ и разрѣшеніе вытекающихъ отсюда противорѣчій. Философія даетъ это разрѣшеніе въ формѣ чистой мысли, объясняя противоположныя свойства человѣческаго естества и ихъ взаимное отношеніе; но она можетъ только указать на жизненное разрѣшеніе, а не въ состояніи его произвести, ибо тутъ требуется соглашеніе мысли и жизни, а философія представляетъ одну только мысль. Жизненное разрѣшеніе нравственнаго вопроса можетъ дать единственно религія, путемъ живаго взаимнодѣйствія между Богомъ и человѣкомъ, взаимнодѣйствія, которое выражает-

ся въ усвоеніи человѣкомъ безконечнаго акта Милосердія, сопряженнаго съ Правосудіемъ, то есть, вѣрою въ Христа Бога, распятаго за грѣхи человѣческіе.

ГЛАВА V.

ЦЕРКОВЬ.

Тѣсная связь между религіею и нравственностью ведетъ къ тому, что союзъ, соединяющій людей во имя нравственнаго начала, есть вмѣстѣ и союзъ религіозный: такова церковь. Это—всемірный фактъ, котораго объясненіе лежитъ въ предъидущемъ.

Мы уже видѣли, что человѣческое общежитіе развивается въ формѣ союзовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ собою преобладаніе того или другаго общественнаго элемента. Такихъ союзовъ четыре: семейство, гражданское общество, церковь и государство. Семейство представляетъ первоначальное, естественное соединеніе людей; въ гражданскомъ обществѣ осуществляется личное начало—право; въ церкви, наоборотъ, отвлеченно-общее начало—нравственность; наконецъ, государство является высшимъ, владычествующимъ единствомъ, которому подчиняются остальные союзы. Въ каждой изъ этихъ формъ общежитія соединяются всѣ основные его элементы, власть, законъ, свобода и цѣль, или идея, но въ каждой изъ нихъ преобладаетъ тотъ или другой изъ этихъ элементовъ, сообразно съ характеромъ союза: въ семействѣ — непосредственная идея органическаго союза, которая является здѣсь какъ естественная любовь, связывающая всѣхъ членовъ въ одно живое цѣлое; въ церкви—начало закона; въ гражданскомъ обществѣ—свобода съ вытекающимъ изъ нея правомъ; наконецъ, въ государствѣ — начало власти, почему оно и есть владычествующій союзъ на землѣ. Во всемъ этомъ, какъ можно видѣть, выражается общій діалектическій законъ, который управляетъ всѣмъ духовнымъ міромъ, и который раскрывается намъ вездѣ, гдѣ мы вникаемъ въ смыслъ явленій. Этимъ закономъ опредѣляется вмѣстѣ съ тѣмъ мѣсто и значеніе церкви въ человѣческомъ общежитіи.

Нравственное начало само собою ведетъ къ единенію людей, ибо нравственность состоитъ именно въ дѣятельности на пользу ближнихъ. Высшее нравственное требованіе заключается въ любви. Во имя нравственности, всѣ люди считаются братьями и состоятъ членами единаго нравственнаго міра, связаннаго общимъ закономъ. Но для развитія въ человѣкѣ такого сознанія недостаточно одной личной совѣсти. Непосредственное чувство можетъ руководить человѣка въ его поступкахъ, но оно не въ состояніи сдѣлаться связующимъ началомъ союза. Для этого требуются общія, объективныя убѣжденія. Философская мысль можетъ дать эти убѣжденія; но философія всегда составляетъ достояніе немногихъ и сама подаетъ поводъ къ безчисленнымъ разнорѣчіямъ. Поэтому, нравственные союзы, основанные на однихъ философскихъ началахъ, никогда не могли имѣть существеннаго значенія въ человѣческой жизни. Таково, напримѣръ, масонство. Одна религія заключаетъ въ себѣ нравственное начало, способное соединить массы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она одна расширяетъ нравственное общеніе въ союзъ, обнимающій собою весь нравственный міръ. Философія, какъ мы видѣли, только указываетъ на необходимость подобнаго общенія; религія же переводитъ это сознаніе въ живую связь между Богомъ и человѣкомъ. Нравственный союзъ людей является вслѣдствіе того только частью болѣе обширнаго міроваго союза.

Въ такомъ союзѣ человѣкъ находитъ нравственную опору и руководство. Тутъ прекращаются колебанія личной совѣсти, которая, будучи предоставлена исключительно себѣ самой, можетъ увлекаться разнородными побужденіями или находиться въ недоумѣніи при столкновеніи обязанностей. Въ церкви человѣкъ обрѣтаетъ нравственный кодексъ, установляющій общія правила жизни, и живыхъ толкователей этого устава, облеченныхъ высшимъ авторитетомъ. Имѣть такую опору составляетъ потребность въ особенности для тѣхъ, которые не чувствуютъ въ себѣ достаточно внутренней силы, чтобы противостоять всѣмъ жизненнымъ искушеніямъ и идти твердою стопою среди превратностей, окружающихъ человѣка. Къ этому разряду принадлежитъ большинство людей, въ особенности женщины, для которыхъ, по самой ихъ природѣ, опора всегда необходима. Но даже

изъ среди избраннаго меньшинства, кто можетъ чувствовать въ себѣ достаточно нравственной твердости, чтобы никогда не нуждаться въ поддержкѣ? Пока человѣкъ молодъ, и жизнь предстоитъ еще впереди, онъ носитъ въ себѣ непоколебимую вѣру въ собственныя силы: ему кажется, что онъ способенъ всегда устоять на своихъ ногахъ, и что ничто его не опрокинетъ. Но жизненный опытъ убѣждаетъ его въ тщетѣ этихъ юношескихъ убѣжденій. Предоставленный себѣ, безъ нравственной поддержки, человѣкъ рѣдко бываетъ въ состояніи противостоять осаждающимъ его искушеніямъ. Онъ спотыкается и падаетъ на жизненномъ пути, и когда нравственная сила его сломлена, когда увѣренность въ своей безпорочности въ немъ исчезла, онъ слишкомъ уже поздно убѣждается, что и ему необходима опора, и что эту опору онъ можетъ найти только въ нравственномъ общеніи съ другими, въ томъ высшемъ союзѣ, который, соединяя его съ ближними и съ Богомъ, даетъ ему и проистекающую изъ этого общенія нравственную силу, способную поддержать его въ жизни. Чѣмъ выше въ человѣкѣ нравственное сознаніе, тѣмъ яснѣе онъ видитъ, что нравственность всего менѣе терпитъ одинокую мысль и одинокую дѣятельность. Нравственное начало выводитъ человѣка изъ личной области и дѣлаетъ его членомъ нравственнаго міра. Поэтому, истинное свое осуществленіе оно находитъ только въ союзѣ, соединяющемъ людей во имя общихъ нравственныхъ убѣжденій.

Павшій человѣкъ находитъ въ церкви удовлетвореніе и другой, еще болѣе глубокой нравственной потребности, именно, прощенія грѣховъ. Въ этомъ состоитъ высокое значеніе таинства исповѣди. Человѣкъ, мучимый сознаніемъ грѣха, чувствуетъ потребность очищенія, примиренія съ совѣстью. Но самъ онъ не въ состояніи этого сдѣлать: онъ не можетъ отпустить себѣ свои грѣхи. Не властны сдѣлать это и другіе, такіе же грѣшные люди, какъ онъ самъ. Они могутъ дать ему совѣтъ, подать надежду на милосердіе Божіе, но власть отпускать грѣхи имъ не дана. Эта власть принадлежитъ единственно Богу, и она можетъ проявляться только въ живомъ общеніи человѣка съ Богомъ. Но Богъ непосредственно не является человѣку. Какъ бы грѣшный человѣкъ ни возносился молитвою къ своему Творцу, онъ

все-таки не знаетъ, отпущены ли ему грѣхи или нѣтъ. Ему необходимъ посредникъ, представитель того нравственнаго союза, къ которому онъ принадлежитъ. Всякій союзъ имѣетъ власть надъ своими членами. Поэтому и церкви, какъ носительницѣ нравственнаго начала, присвоивается высшая нравственная власть, которая, связывая людей съ Богомъ, является вмѣстѣ съ тѣмъ органомъ божественной воли. Только церковь, черезъ своихъ представителей, имѣетъ право сказать человѣку: отпускаются тебѣ грѣхи твои. Только въ ней грѣшникъ можетъ найти примиреніе съ своею совѣстью.

Такимъ образомъ, нравственное назначеніе церкви состоитъ въ томъ, что она является руководительницею человѣческой совѣсти. Но это высшее руководство не исключаетъ свободы. Нравственность, по существу своему, не допускаетъ слѣпой покорности. Совѣсть дана человѣку, какъ внутренній свѣтъ, который всегда долженъ служить ему путеводителемъ въ жизни. Человѣкъ можетъ чувствовать его недостаточность и искать высшей опоры, но онъ не въ правѣ погасить въ себѣ этотъ свѣтильникъ. Онъ нравственно виновенъ, если для избавленія себя отъ колебаній, онъ производитъ въ себѣ внутреннюю темноту и слѣпо отдаетъ себя въ чужія руки. Высшее значеніе церкви состоитъ не въ томъ, чтобы этотъ внутренній свѣтъ сдѣлался излишнимъ, а въ томъ, чтобы получая отъ нея новую пищу, онъ разгорался ярче прежняго. Поэтому, истиннымъ мѣриломъ животворнаго дѣйствія церкви служитъ возвышеніе въ ея членахъ свободной нравственности.

Свободная совѣсть является вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшею сдержкою противъ злоупотребленій церковной власти. Какъ и всѣ человѣческія установленія, церковь управляется людьми, а потому злоупотребленія здѣсь неизбѣжны. Властолюбивая церковь можетъ воспользоваться своимъ нравственнымъ авторитетомъ для достиженія чисто свѣтскихъ цѣлей. Это мы видимъ въ католицизмѣ. Еще хуже, когда съ властолюбіемъ соединяется искаженіе нравственности, считающее позволительными всякія средства для достиженія цѣли. Церковь, благословляющая безнравственные поступки, представляетъ одно изъ самыхъ безобразныхъ явленій, какія встрѣчаются въ исторіи человѣчества. Къ такимъ явленіямъ принадле-

житъ заклейменная Паскалемъ мораль Іезуитовъ, которая лежитъ вѣчнымъ пятномъ на католицизмѣ. Но извращеніе церкви не избавляетъ отъ вины тѣхъ ея членовъ, которые, вопреки внушеніямъ совѣсти, слѣпо слѣдуютъ ея предписаніямъ. Ни Равальякъ, ни убійцы Варѳоломеевской ночи не могутъ снять съ себя отвѣтственности за свои дѣянія. Какъ ни тяжело положеніе человѣка, который поставленъ между требованіями церкви и требованіями совѣсти, колебаніе невозможно, какъ скоро совѣсть, подкрѣпленная разумомъ, ясно указываетъ ему его долгъ. Отречься отъ своей совѣсти человѣкъ никогда не имѣетъ права; это—нарушеніе первой изъ человѣческихъ обязанностей.

Совершенно противоположно этому злу то состояніе церкви, когда она теряетъ свою нравственную власть надъ обществомъ. Это явленіе составляетъ въ значительной степени неизбѣжное послѣдствіе аналитическихъ періодовъ развитія. Въ такія времена, умы предаются открытію новыхъ путей знанія и увлекаются вѣяніемъ современныхъ ученій. Сопряженныя съ анализомъ односторонніе точки зрѣнія нерѣдко влекутъ за собою отрицательное отношеніе къ церкви. Если массы, для которыхъ религія составляетъ единственную духовную пищу, остаются ей вѣрны, то высшіе классы или совершенно отъ нея отпадаютъ или становятся къ ней равнодушными. И чѣмъ болѣе распространяется въ нихъ свѣтское образованіе, тѣмъ болѣе усиливается это зло. Отсюда неизбѣжное раздвоеніе общества въ аналитическія эпохи. Между высшими классами и низшими образуется глубокая пропасть. То, что всего дороже для однихъ, другимъ представляется только жалкимъ предразсудкомъ. Господствующій въ нихъ духъ, ихъ вѣрованія и стремленія, все идетъ врозь. И нѣтъ средства исправить это зло. Если съ одной стороны, всѣ старанія поколебать вѣрованія массы остаются тщетными, или ведутъ къ самымъ печальнымъ и безобразнымъ явленіямъ, если на подобныя попытки нельзя смотрѣть иначе, какъ на нравственныя преступленія, ибо они стремятся лишить человѣка того, что составляетъ единственную его духовную опору и самую насущную его потребность, то съ другой стороны, столь же тщетны всѣ искуственныя заботы о сліяніи высшихъ классовъ съ народомъ. Стремленіе привести образованные классы къ точкѣ

зрѣнія массъ составляетъ посягательство на права свѣтскаго просвѣщенія, то есть, на высшее развитіе человѣчества.

Что же остается дѣлать церкви при такомъ состояніи умовъ? Смотря по господствующему въ ней направленію, она принимаетъ различное положеніе. Властолюбивое духовенство и тутъ старается всѣми средствами удержать свою власть. Это и ведетъ къ морали Іезуитовъ. Церковь сама кидается въ борьбу и вступаетъ въ союзъ съ свѣтскою властью для подавленія новыхъ ученій. Но всѣ эти мѣры возбуждаютъ въ образованномъ обществѣ только бо̀льшую къ ней вражду; онѣ могутъ доставить ей временный успѣхъ, но въ итогѣ онѣ только усиливаютъ разрывъ. Тамъ, напротивъ, гдѣ въ церкви водворяется либеральное направленіе, она не только вступаетъ въ сдѣлку съ новыми началами, но усвоиваетъ ихъ себѣ. Ея ученіе и устройство преобразуются подъ вліяніемъ субъективнаго раціонализма. Такова была задача протестантской реформы. Церковь, при такихъ условіяхъ, можетъ стоять въ уровень съ современностью, но она теряетъ объективныя основы своего существованія и сама вноситъ въ себя сѣмена разложенія. Идеальнымъ можно назвать то положеніе, когда церковь, не кидаясь въ борьбу и не стараясь во что бы ни стало удержать ускользающую отъ нея власть, сохраняетъ однако неприкосновенными свои вѣковыя преданія, и раздавая духовную пищу массамъ, остается прибѣжищемъ всѣхъ страждущихъ и скорбящихъ, всѣхъ сокрушающихся о грѣхахъ и жаждущихъ духовнаго утоленія. Но для того чтобы съ достоинствомъ исполнить эту задачу, церковь должна понимать современныя требованія, соединяя съ непоколебимою твердостью снисхожденіе къ человѣческой слабости, и взирая на приверженцевъ новаго направленія, не какъ на враговъ, посягающихъ на ея права, а какъ на разбредшееся стадо, которое когда нибудь должно возвратиться въ ея лоно.

И такъ, признавая церковь руководительницею человѣческой совѣсти, мы должны признать вмѣстѣ съ тѣмъ, что это руководящее начало можетъ дѣйствовать не иначе, какъ путемъ свободы. Принужденіе составляетъ принадлежность права; нравственный же союзъ весь основанъ на добровольномъ подчиненіи членовъ. Свобода составляетъ необходимое условіе, какъ нравственности, такъ и религіи. Общеніе че-

ловѣка съ Богомъ есть духовный актъ, который происходитъ въ душѣ единственно вслѣдствіе свободнаго вознесенія ея къ верховному началу всего сущаго. Поэтому, всякое насиліе въ дѣлахъ вѣры не можетъ считаться иначе, какъ нарушеніемъ самыхъ коренныхъ началъ нравственности и религіи. Это—посягательство на самую завѣтную святыню человѣческаго духа, на глубочайшую основу всей нравственной жизни. Всѣ старанія оправдать противоположный взглядъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказываются чистыми софизмами. Такъ напримѣръ, Августинъ утверждалъ, что когда человѣкъ въ безуміи бѣжитъ къ пропасти, мы обязаны, для собственнаго его спасенія, насильно его остановить. Тутъ сравненіе нравственнаго дѣйствія съ физическимъ даетъ совершенно ложный оборотъ вопросу. Та пропасть, въ которую стремится человѣкъ, отпадающій отъ истинной вѣры, есть нравственное зло, въ которое ввергаетъ его внутреннее влеченіе. Воздержать это влеченіе можетъ только Тотъ, въ чьихъ рукахъ находятся сердца людей. Но Богъ дѣйствуетъ на человѣка внутренно, а не путемъ внѣшняго принужденія. Поэтому и церковь, получающая свою власть отъ Бога, не можетъ дѣйствовать иначе.

Въ исторіи мы видимъ однако, что насиліе совѣсти составляетъ весьма обыкновенное явленіе. Особенно въ эпохи синтетическія, когда религія становится господствующимъ началомъ всего общественнаго быта, является стремленіе охранять ее не только убѣжденіемъ, но и принужденіемъ. Мы увидимъ далѣе, что это явленіе въ значительной степени объясняется тою ролью, которую религія и церковь играютъ не только въ нравственной области, но и въ другихъ сферахъ человѣческой жизни. Къ этому присоединяется естественное поползновеніе человѣка, при смѣшеніи духовнаго достоянія съ матеріальнымъ, охранять силою то, что дорого его сердцу, и что онъ считаетъ несомнѣнною истиною, поползновеніе, которое ведетъ къ глубочайшимъ противорѣчіямъ въ религіозной сферѣ. Отсюда гоненія и казни, въ которыхъ повинны не только церкви, старавшіяся отстоять свое вѣковое положеніе, но и тѣ, которыя сами для себя требовали свободы во имя правъ человѣческой совѣсти. Это именно случилось при водвореніи протестантизма. Тѣ-самые люди, которые во имя свободы отреклись отъ вѣко-

выхъ преданій и на этомъ началѣ воздвигли все свое церковное зданіе, отрицали свободу у своихъ противниковъ и проповѣдывали насиліе совѣсти, какъ коренной христіанскій законъ. Величайшая заслуга аналитическаго развитія состоитъ въ томъ, что оно устранило эти противорѣчія. Утверждая нравственный законъ на истинныхъ его основахъ, философія возвращаетъ свободѣ подобающее ей мѣсто въ нравственномъ развитіи человѣка. Черезъ это, самая церковь очищается отъ посторонннихъ примѣсей. Отрекаясь отъ чуждыхъ ей цѣлей, она сознаетъ себя, какъ нравственно-религіозный союзъ, въ предѣлахъ котораго нѣтъ мѣста для принужденія.

Но если церковь, дѣйствуя нравственно, не можетъ употреблять насиліе, если она пріобщаетъ къ себѣ членовъ единственно путемъ свободнаго убѣжденія, то это не значитъ, что внутри себя она должна признавать свободу основнымъ началомъ всего своего духовнаго зданія. Человѣкъ свободно примыкаетъ въ церкви, но пріобщаясь къ ней, онъ признаетъ надъ собою высшій законъ, который не имъ установленъ, и который онъ не въ правѣ измѣнять самовольно. Церковь—не гражданское товарищество, основанное на свободномъ договорѣ лицъ. Даже въ приложеніи къ государству, которое болѣе церкви допускаетъ въ себѣ вліяніе личнаго элемента, договорное начало оказывается несостоятельнымъ. Истинная наука отвергаетъ основанныя на этомъ началѣ теоріи, какъ несогласныя съ существомъ политическаго союза. Еще болѣе это относится къ церкви, которая является хранительницею высшаго закона, не только изъятаго отъ человѣческаго произвола, но и подчиняющаго себѣ человѣческій произволъ. Здѣсь свобода лица существенно состоитъ лишь въ добровольномъ подчиненіи. Никто не въ правѣ требовать отъ человѣка этого подчиненія, но если онъ хочетъ быть членомъ церкви, онъ долженъ покориться ея власти и ея уставамъ, никогда не отрекаясь отъ своей совѣсти и отъ своего разума, которые онъ обязанъ уважать въ себѣ, какъ проявленія божественнаго начала, но сознавая шаткость личной совѣсти и личной мысли, и стараясь согласить ихъ съ непоколебимыми основами церковнаго ученія и церковныхъ преданій. Сама же церковь можетъ оказать снисхожденіе этому субъективному элементу, но не можетъ при-

знать его господство надъ собою. Каково бы ни было содержаніе религіи, церковь, какъ носительница закона, связывающаго человѣка съ Богомъ, не можетъ не признавать въ немъ вѣчной истины, которую она обязана хранить неприкосновенною. Для нея, это—законъ, исходящій отъ самого Бога и составляющій непрерывное наслѣдіе всѣхъ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній. Только новымъ божественнымъ откровеніемъ, а не человѣческимъ произволомъ, могло бы измѣниться это духовное достояніе.

Отсюда ясно, что протестанская церковь не можетъ считаться высшею формою религіознаго союза. Протестантизмъ строитъ церковное зданіе на личномъ началѣ. Для него церковь—не вѣковой, неизмѣнный союзъ, а договорное соединеніе единомышленниковъ. Но возникающія изъ этого воззрѣнія противорѣчія заставляютъ его съ первыхъ же шаговъ отступить отъ принятыхъ имъ основаній. На чисто личномъ началѣ невозможно утвердить никакого прочнаго общества, ибо единомысліе быстро переходитъ въ разномысліе. Поэтому, протестантизмъ самъ принужденъ положить предѣлъ вызванной имъ полной свободѣ личнаго разума. Онъ ставитъ Св. Писаніе, какъ краеугольный камень вѣры, отъ котораго непозволительно отступать. Но во имя какого авторитета полагаетъ онъ эту границу? Для другихъ церквей этотъ авторитетъ есть сама церковь, какъ хранительница вѣковаго преданія, идущаго отъ самаго ея основателя; для протестантизма этотъ авторитетъ не существуетъ. Онъ отвергъ его, какъ зараженный человѣческимъ произволомъ, и на мѣсто его поставилъ личный разумъ; кто же положитъ границы этому разуму? кто скажетъ ему: не иди далѣе? Отсюда тѣ явленія, которыя представляетъ протестантская церковь въ настоящее время. Лежащее въ ней противорѣчіе ведетъ къ тому, что она внутри себя раздирается на двѣ противоположныя партіи, между которыми невозможно примиреніе. Одни хотятъ установленія обязательной догмы, хотя бы въ самыхъ скудныхъ очертаніяхъ, ибо безъ этого исчезаетъ всякая духовная связь между членами церкви: если отвергается божественность Христа, то что же остается отъ христіанства? Другіе, напротивъ, утверждаютъ, что установленіе какой бы то ни было догмы противорѣчитъ духу протестантизма, котораго основное начало есть сво-

бода. Во имя раціонализма, они смѣло отрицаютъ божественность Христа и все таки продолжаютъ считать себя христіанами. Съ чисто протестантской точки зрѣнія, они несомнѣнно правы, ибо какъ скоро свобода признается основнымъ началомъ извѣстнаго вѣроисповѣданія, такъ всякое ея ограниченіе является посягательствомъ на самыя основы церкви. Но именно это признаніе неизбѣжно ведетъ къ разложенію церкви. Свобода мысли составляетъ основное начало науки, которая не имѣетъ иной цѣли, кромѣ изслѣдованія истины, при чемъ допускаются всѣ возможныя заблужденія; но на ней невозможно утвердить прочнаго человѣческаго союза. Въ наукѣ существуютъ разнообразныя философскія школы и направленія, но наука никогда не создавала церквей.

При всемъ томъ, протестантизмъ имѣетъ свое историческое и практическое значеніе. Въ церкви, также какъ и въ другихъ сферахъ человѣческой дѣятельности, разнообразное развитіе жизни естественно ведетъ къ разнообразію формъ, и въ этомъ мы должны видѣть не простое заблужденіе человѣческаго ума, а проявленіе различныхъ сторонъ человѣческой природы, которая только путемъ односторонняго развитія достигаетъ высшей полноты. Вслѣдствіе этого, рядомъ съ церквами, основанными на объективныхъ началахъ, являются церкви, которыя зиждутся на субъективномъ началѣ. По идеѣ, послѣднія безспорно стоятъ ниже первыхъ, но и онѣ имѣютъ свое призваніе. Съ исторической точки зрѣнія, онѣ облегчаютъ развитіе аналитическихъ элементовъ и съ этой стороны служатъ дѣлу прогресса; въ практическомъ же отношеніи, возвышая значеніе личной совѣсти, онѣ учатъ человѣка не полагаться на внѣшній авторитетъ, но внутри себя искать непоколебимаго центра нравственной жизни и источника религіознаго настроенія. Личная совѣсть и личная иниціатива получаютъ здѣсь такое значеніе, какого они не могутъ имѣть при другихъ началахъ. Конечно, въ этомъ кроется и опасность; невозможно возвесть преобладаніе субъективнаго элемента въ общее правило религіозной жизни; но полезно, чтобы и эта сторона человѣка получила полное развитіе.

Этимъ различіемъ господствующихъ въ церкви началъ опредѣляется и внутреннее ея устройство и положеніе ея

въ человѣческихъ обществахъ. Виды церковнаго устройства тѣже самые, какіе мы встрѣчаемъ и въ государствѣ; и тутъ мы находимъ монархію, аристократію, демократію и смѣшанное правленіе. Каждая изъ этихъ формъ представляетъ преобладаніе того или другаго общественнаго элемента, монархія—начала власти, аристократія—закона, демократія—свободы, наконецъ смѣшанное правленіе—общей цѣли или идеи, заключающейся въ гармоническомъ сочетаніи всѣхъ элементовъ. Въ церкви, представителемъ монархическаго начала является первосвященникъ, аристократическаго—духовенство, демократическаго—міряне; идеальное же начало, соединяя отдѣльные элементы въ общемъ устройствѣ, имѣетъ однако и своего особаго представителя въ монашествѣ, которое стоитъ посрединѣ между священствомъ и мірянами, не имѣя принадлежащей первому власти и выдѣляясь изъ мірянъ особеннымъ образомъ жизни, всецѣло посвященнымъ Богу.

Такъ какъ церковь выражаетъ собою преимущественно начало закона, то здѣсь главное мѣсто занимаетъ духовенство, которое, будучи посредникомъ въ общеніи между Богомъ и человѣкомъ, черезъ то самое становится органомъ божественной благодати. Вслѣдствіе этого, вездѣ, гдѣ священникъ является не только наставникомъ и проповѣдникомъ, но получаетъ высшее религіозное значеніе, онъ посвящается въ свой санъ посредствомъ особаго таинства, которымъ вручается ему отъ Бога высшая власть. А такъ какъ вручить власть можетъ только имѣющій уже власть, то священство во всѣхъ церквахъ, сохраняющихъ объективный характеръ, основано на преемственности, идущей отъ первыхъ основателей религіи. Этимъ оно выдѣляется изъ среды мірянъ и получаетъ привилегированное положеніе въ церковномъ союзѣ. Будучи представителемъ высшаго закона, оно главнымъ образомъ разработываетъ религіозную догму и уставы. Органами этой разработки являются составленные изъ духовенства соборы. Поэтому, времена развитія церковнаго законодательства обыкновенно характеризуются господствомъ духовенства и соборовъ. Съ прекращеніемъ же этой дѣятельности рождается потребность въ иныхъ формахъ, способствующихъ сохраненію установленнаго закона. Тутъ требуется единство, которое можетъ быть внѣшнимъ

или внутреннимъ. Усиленіе внѣшней связи ведетъ къ развитію власти въ лицѣ первосвященника; напротивъ, ослабленіе внѣшней связи оставляетъ чисто внутреннее, идеальное единство, основанное на общемъ согласіи вѣрующихъ, свято чтущихъ церковное преданіе. Каждая изъ этихъ формъ имѣетъ свои достоинства и свои неизбѣжно присущіе ей недостатки. Церковное устройство, основанное на внѣшнемъ единствѣ, играетъ значительную роль, какъ воспитательное учрежденіе для юныхъ народовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, оно всего болѣе способно охранять самостоятельность церковнаго союза. Но съ другой стороны, оно возбуждаетъ властолюбіе и подаетъ поводъ къ захватамъ со стороны самой церкви. Внутреннее единство не имѣетъ этихъ недостатковъ, но оно лишено и этихъ выгодъ. Оно установляется единымъ духомъ, живущимъ во всѣхъ; поэтому, оно призываетъ всѣхъ безъ исключенія, не только духовенство, но и мірянъ, къ пониманію и охраненію религіознаго закона. Идея церковнаго союза достигаетъ здѣсь высшаго своего развитія: ни одинъ изъ его элементовъ не является исключительно преобладающимъ; каждый имѣетъ свое мѣсто, сочетаясь съ другими въ стройномъ согласіи. Но оставаясь чисто внутреннимъ, это единство менѣе способствуетъ достиженію внѣшнихъ цѣлей. Основанная на этихъ началахъ церковь не легко можетъ отстоять свою самостоятельность. Гармоническое сочетаніе всѣхъ элементовъ требуетъ притомъ высокаго развитія общества. Тамъ, гдѣ этого нѣтъ, дѣйствительность можетъ далеко не соотвѣтствовать идеѣ. Преданіе обращается въ застой; пустая форма, для необразованной массы, замѣняетъ живое содержаніе. Высшее по идеѣ устройство только при весьма высокихъ условіяхъ достигаетъ полноты своего развитія.

Всѣ означенныя формы церковнаго союза, при всемъ своемъ различіи, имѣютъ однако одинъ общій характеръ: всѣ онѣ представляютъ собою церковь, какъ объективное учрежденіе, существующее независимо отъ случайной воли входящихъ въ нее лицъ. Человѣкъ къ ней примыкаетъ, но не онъ ее создалъ, и онъ не въ правѣ ее измѣнить. Церковь понимается здѣсь какъ божественное установленіе, стоящее выше человѣческаго произвола. Совершенно иной характеръ, а потому и иное устройство имѣетъ церковь, какъ простое товарищество

вѣрующихъ. Въ ней нѣтъ инаго элемента, кромѣ мірянъ. Священникъ является здѣсь не органомъ Божества, облеченнымъ высшею властью въ силу таинства, а только избраннымъ изъ среды мірянъ проповѣдникомъ. Поэтому, настоящее устройство такого рода церквей — чисто демократическое. Но такъ какъ демократія, при полной свободѣ отношеній, ведетъ къ большему и большему раздробленію союза, то для приданія ему большей прочности, сюда вводятся и другія начала. Образуются церкви съ монархическимъ управленіемъ; но правителемъ становится въ нихъ не первосвященникъ, а свѣтскій государь, вслѣдствіе чего исчезаетъ самостоятельность церковной власти. Иногда сохраняется и священство, но оно какъ бы виситъ на воздухѣ, будучи лишено настоящихъ своихъ корней: это—не болѣе какъ сдѣлка съ отвергнутыми началами. Наконецъ, идеальное устройство, основанное на внутреннемъ присутствіи духа, является здѣсь въ видѣ личнаго вдохновенія, которое подаетъ поводъ къ безграничному разгулу фантазіи. Изъ среды вѣрующихъ воздвигаются своего рода пророки, которые объявляютъ себя провозвѣстниками божественной воли, и подъ вліяніемъ религіознаго воодушевленія, ведутъ свою паству, куда имъ угодно. Все это мы видимъ въ протестантизмѣ. Начало свободы достигаетъ здѣсь высшаго развитія, но только въ ущербъ объективнымъ основамъ церковной жизни.

Ясно, что послѣднія формы, вытекающія изъ понятія о церкви, какъ договорномъ союзѣ, приличны только сектамъ и ведутъ къ образованію сектъ. Отсюда безконечное дробленіе протестантскихъ церквей. Объективныя формы, напротивъ, однѣ соотвѣтствуютъ понятію о церкви, какъ общечеловѣческомъ установленіи, а такова именно должна быть церковь по своей идеѣ. Нравственность есть общечеловѣческій элементъ; она составляетъ отвлеченно-общее начало человѣческой жизни, единое для всѣхъ временъ и народовъ. Въ силу этого начала, всѣ люди считаются братьями. Поэтому, нравственный союзъ, по своей идеѣ, долженъ быть единымъ братскимъ союзомъ, обнимающимъ все человѣчество. Тогда какъ всемірное государство представляется не болѣе какъ мечтою, противорѣчащею самому существу политическаго тѣла, въ которомъ въ конкретной формѣ соединяются отвлеченно-общее начало и частное, нрав-

ственность и право, всемірная церковь, напротивъ, выражая собою отвлеченно-общее начало въ его чистотѣ, является необходимымъ идеаломъ, вытекающимъ изъ самой природы нравственно-религіознаго союза.

Не вдругъ однако эта идея могла появиться въ человѣческихъ обществахъ. Она развивалась въ нихъ по мѣрѣ развитія нравственнаго сознанія. Древніе религіозные союзы, также какъ и самыя религіи, имѣли чисто народный характеръ. Но по мѣрѣ расширенія нравственно-религіознаго міросозерцанія расширялась и форма, въ которую оно изливалось. Въ исламѣ, а еще болѣе въ буддизмѣ, мы видимъ уже религіи, стремящіяся выдти изъ тѣсныхъ рамокъ народной жизни и получить общечеловѣческое значеніе. Но полное развитіе этой идеи принадлежитъ христіанству. Какъ уже было объяснено выше, христіанство есть, по преимуществу, религія нравственности. Въ немъ нравственное начало достигаетъ высшаго совершенства. Христосъ умеръ за всѣхъ людей; имъ всѣ призваны къ спасенію, и въ немъ всѣ сознаютъ себя братьями. Для христіанства, „нѣсть Еллинъ, ни Іудей, ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе, нѣсть варваръ ни Скиѳъ, нѣсть рабъ ни свободъ, но всяческая и во всѣхъ Христосъ“ (Колосс. III, 11). Поэтому и церковь представляется здѣсь какъ единый союзъ вѣры и любви, простирающійся на все человѣчество.

Однако и съ водвореніемъ христіанства эта идея весьма еще далека отъ полнаго своего осуществленія. Отвлеченно-общее начало встрѣчаетъ препятствіе въ противоположномъ ему частномъ. Не только многіе народы, остановившіеся на низшей ступени развитія, не примкнули къ новой религіи, но и въ самой христіанской церкви, вслѣдствіе различія воззрѣній и преобладанія того или другаго общественнаго элемента, возникаютъ различія, которыя опять ведутъ къ разобщенію. Каждая церковь, стоя на своей особенной точкѣ зрѣнія, видитъ въ себѣ одной полноту истины, отвергая всѣ остальныя. Къ этому несомнѣнно приводитъ непоколебимое убѣжденіе въ безусловной истинѣ церковнаго ученія. Но если мы взглянемъ на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія объективной науки, старающейся постигнуть внутренній смыслъ различныхъ общественныхъ явленій, мы въ этомъ разнообразіи усмотримъ высшее единство. При та-

комъ взглядѣ, всѣ эти различныя формы представляются намъ, какъ выраженіе различныхъ сторонъ и элементовъ человѣческаго духа, въ предѣлахъ общаго религіознаго міросозерцанія. Каждая изъ нихъ имѣетъ свою задачу и свое назначеніе. Однѣ болѣе соотвѣтствуютъ истинному существу церковнаго союза, другія менѣе, но въ своей совокупности, всѣ онѣ составляютъ разчлененіе единой христіанской идеи, которая, при внутреннемъ тождествѣ, не исключаетъ и разнообразія. Такое воззрѣніе согласно и съ началомъ братства всѣхъ людей во имя Христа Спасителя. Это начало осуждаетъ только исключительность и нетерпимость, но не различіе взглядовъ и потребностей. А такъ какъ оно составляетъ центръ всей нравственной жизни человѣка, который черезъ это становится выше всякихъ частныхъ отношеній, то вѣрующіе въ нравственное развитіе человѣческаго рода могутъ съ надеждою ожидать того, хотя можетъ быть и весьма отдаленнаго времени, когда всѣ христіанскія церкви, забывши свои распри, будутъ смотрѣть на себя, какъ на членовъ единаго духовнаго тѣла, съ единымъ, невидимымъ главою—Христомъ.

Вмѣстѣ съ идеею общечеловѣческаго союза, выходящаго за предѣлы отдѣльныхъ народовъ и государствъ, христіанство развило и начало самостоятельности церкви. У язычниковъ, религія не отдѣлялась еще отъ другихъ сферъ человѣческой жизни; состоя подъ ихъ вліяніемъ, она, въ свою очередь, налагала на нихъ свою печать. Вслѣдствіе этого, церковь сливалась съ другими союзами. На первой ступени развитія, когда семейство или родъ заступаетъ мѣсто государства, глава семьи или родоначальникъ является вмѣстѣ и верховнымъ жрецомъ. Въ послѣдствіи, съ развитіемъ гражданскихъ и государственныхъ отношеній, исполненіе религіозныхъ обрядовъ становится принадлежностью особаго сословія жрецовъ; но самое это сословіе входитъ въ составъ государственнаго организма. Церкви, какъ отдѣльнаго союза, еще нѣтъ; а съ другой стороны, самое государство носитъ религіозный характеръ: въ немъ господствуетъ теократія. Таковы условія первобытнаго синтеза, въ которомъ все для человѣка сливается еще въ общее духовное зданіе. Въ такомъ состояніи находились первоначально всѣ государства древняго міра и

понынѣ находится Востокъ. И тутъ однако, съ расширеніемъ религіознаго міросозерцанія, по мѣрѣ того какъ оно теряетъ національный характеръ, начинается выдѣленіе церкви изъ другихъ союзовъ. Въ исламѣ, это выдѣленіе не совершилось: здѣсь глава государства есть вмѣстѣ и глава церкви. Но буддизмъ представляетъ уже церковь, какъ самостоятельный союзъ, имѣющій свою отдѣльную организацію, даже въ государствахъ, гдѣ господствуетъ иная религія. Полное же развитіе этого начала принадлежитъ опять христіанству, которое, появившись среди разлагающагося древняго міра, образовало въ немъ особый общечеловѣческій союзъ, царство Божіе на землѣ, союзъ, ставшій въ рѣзкую противоположность со всею гражданскою областью. Къ этому необходимо вело развитіе отвлеченно-нравственнаго элемента, который, выдѣляясь изъ другихъ жизненныхъ сферъ, организуетъ наконецъ свой самостоятельный союзъ. Если христіанская религія представляетъ полное выраженіе нравственнаго начала, то очевидно, что христіанская церковь есть совершенная церковь и должна служить типомъ всѣхъ остальныхъ.

И тутъ однако, правильное отношеніе установляется не вдругъ. Въ средніе вѣка, церковь сдѣлалась не только самостоятельнымъ, но и первенствующимъ союзомъ среди новыхъ народовъ. Древнее государство разложилось, и церковь въ значительной степени заступила его мѣсто. Какъ всемірное учрежденіе, она явилась связующимъ элементомъ человѣческихъ обществъ. Для человѣчества наступила новая пора синтетическаго развитія; опять религія стремилась наложить свою печать на всю человѣческую жизнь. На этотъ разъ, синтезъ былъ однако далеко не такой всеобъемлющій, какъ прежде, ибо отвлеченно-нравственное начало, которое осуществилось въ христіанствѣ, составляетъ только одинъ изъ противоположныхъ элементовъ человѣческаго духа. Но такъ какъ нравственный элементъ присущъ всякому человѣческому дѣйствію, то церковь могла требовать, чтобы, по крайней мѣрѣ съ этой стороны, всѣ человѣческія отношенія подчинялись ея верховному суду. Съ другой стороны, свѣтская область, точно также развившаяся въ самостоятельный міръ гражданскихъ отношеній, стремилась отстоять свою независимость. Отсюда борьба, составляю-

щая самую сущность средневѣковой жизни, борьба, которая разыгралась главнымъ образомъ въ католическомъ мірѣ, гдѣ церковная власть, сосредоточенная въ рукахъ первосвященника, достигла высшей степени могущества.

Средневѣковая католическая церковь утверждала, что въ вѣнчаніи государей, посредствомъ котораго дается религіозное освященіе ихъ сану, выражается право церковныхъ іерарховъ установлять свѣтскую власть. Далѣе, она требовала, чтобы во имя грѣха, который церковь одна призвана судить, всѣ человѣческіе поступки подлежали ея вѣдѣнію. Наконецъ, она доказывала, что земная цѣль служитъ только средствомъ для цѣли небесной, а потому свѣтская власть, которая руководитъ человѣка къ земной цѣли, должна подчиняться верховнымъ предписаніямъ церкви, направляющей его къ цѣли небесной. Въ этихъ притязаніяхъ выражалось стремленіе подчинить всю человѣческую жизнь нравственно-религіозному началу. Противъ этого, защитники свѣтской власти возражали, что религіозное освященіе не означаетъ установленія свѣтской власти церковною, а только призваніе на нее благодати Божьей, дающей царямъ нравственную крѣпость. Они доказывали, что сужденіе о грѣхѣ есть судъ нравственный, а не гражданскій: церковь можетъ налагать на грѣшниковъ церковное покаяніе, но она не въ правѣ наказывать ихъ гражданскимъ порядкомъ. Нравственное начало есть начало свободное, а потому оно принудительной власти не даетъ. Наконецъ, если небесная цѣль есть высшая, то достиженіе ея зависитъ исключительно отъ человѣческой совѣсти; церковь можетъ дѣйствовать только духовнымъ оружіемъ, а не принужденіемъ. Земная же цѣль достигается принужденіемъ; она имѣетъ свой характеръ и свои пути, вслѣдствіе чего она образуетъ особый міръ самостоятельныхъ отношеній.

Защитники свѣтской власти были правы. Отвлеченно-общее начало составляетъ, какъ сказано, только одинъ изъ противоположныхъ элементовъ человѣческой жизни, а потому не можетъ имѣть притязанія на безусловное въ ней владычество. Это тѣмъ болѣе вѣрно, что нравственный союзъ, по существу своему, есть союзъ свободный; слѣдовательно, онъ не можетъ управлять гражданскими отношеніями, которыя основаны на принудительномъ началѣ. Под-

чиненіе права нравственности ведетъ къ насилію человѣческой совѣсти, то есть, къ отрицанію того самаго нравственнаго начала, во имя котораго совершается подчиненіе. Отсюда понятно, что средневѣковой синтезъ, провозглашенный во имя односторонняго начала, долженъ былъ вести къ борьбѣ. Свѣтскіе элементы не могли отказаться отъ своей независимости. Безвыходность этой борьбы именно и повела къ новому періоду аналитическаго развитія, съ чисто свѣтскимъ направленіемъ, въ которомъ верховнымъ руководителемъ человѣческихъ обществъ является уже не церковь, а новое государство. Церковь осталась самостоятельнымъ, нравственно-религіознымъ союзомъ, но какъ общественное учрежденіе, она подчиняется государству, которое получило въ свое вѣдѣніе всю совокупность общественныхъ интересовъ. И тутъ мы видимъ, что высшее единство противоположностей не уничтожаетъ самостоятельности отдѣльныхъ жизненныхъ сферъ.

Таково положеніе церкви въ новое время. Понятно однако, что при такомъ сложномъ порядкѣ, установленіе правильныхъ отношеній представляетъ значительныя затрудненія. Тутъ является опасность двоякаго рода: или государство, видя въ церкви нравственную опору, можетъ подчиниться ея притязаніямъ, или церковь, подчиняясь государству во внѣшней области, можетъ потерять свою самостоятельность.

Первая опасность особенно велика въ католическихъ странахъ, гдѣ церковь нерѣдко пользуется своимъ вліяніемъ на совѣсть правителей для достиженія свѣтскихъ цѣлей. Достаточно вспомнить объ отмѣнѣ Нантскаго эдикта во Франціи, чтобы понять всю ту бездну зла, которую влечетъ за собою излишняя податливость государственной власти. Въ новѣйшее время, развитіе революціонныхъ ученій еще болѣе побуждаетъ правителей искать опоры въ нравственномъ авторитетѣ церкви; но для этого они принуждены жертвовать ей самостоятельностью свѣтскаго развитія, отдавши въ руки духовенства свободу человѣческой мысли. Этимъ задерживается общественное развитіе, а между тѣмъ цѣль не достигается, ибо насильственно подавляемая мысль обращается и противъ церкви и противъ государства. Ничто такъ не содѣйствуетъ паденію церковнаго авторитета, какъ

стремленіе духовенства захватить въ свои руки все свѣтское образованіе и наложить запретъ на свободное движеніе мысли. Этимъ оно отчуждаетъ отъ себя всѣ образованные умы. Католическая церковь могла бы еще сослужить великую службу человѣчеству. Обладая могущественнѣйшею организаціею, она, болѣе всѣхъ другихъ церквей, въ состояніи отстоять самостоятельность нравственно-религіознаго союза противъ излишнихъ притязаній государственной власти. Это доказываетъ настоящая борьба ея съ германскимъ правительствомъ. Но унаслѣдованное отъ среднихъ вѣковъ властолюбіе не дозволяетъ ей держаться въ должныхъ предѣлахъ, а потому лишаетъ ее сочувствія образованнаго міра. Стоя на почвы свободы, она была бы непобѣдима; отвергая свободу во имя клерикальныхъ притязаній, она подрываетъ собственныя нравственныя основы.

Совершенно противоположная опасность грозитъ тѣмъ церквамъ, которыя, не имѣя такой сильной организаціи, не въ состояніи отстаивать свою независимость. Здѣсь желанная взаимность между церковью и государствомъ легко можетъ перейти въ полное подчиненіе. Противники религіи видятъ въ этомъ торжествѣ свѣтскаго элемента надъ ненавистнымъ имъ церковнымъ условіе прогресса. Но такое положеніе церкви, умаляя внутреннюю ея силу, слѣдовательно и возможность благотворнаго ея дѣйствія на умы, нисколько не соотвѣтствуетъ интересамъ свѣтскаго просвѣщенія, ибо и тутъ государство, видя въ церкви удобное орудіе для своихъ цѣлей, нерѣдко даетъ ей привилегированное положеніе, въ ущербъ свободѣ мысли и совѣсти. Вообще говоря, привилегированное положеніе церкви, къ которой принадлежитъ огромное большинство народа, не заключаетъ въ себѣ ничего, что бы противорѣчило истинно государственнымъ требованіямъ. Изреченіе, что государство должно быть безбожнымъ, то есть, должно одинаково относиться ко всѣмъ вѣроисповѣданіямъ, составляетъ преувеличеніе свѣтскаго начала. Государство, какъ представитель всѣхъ общественныхъ интересовъ, не можетъ не дать первенствующаго значенія тому интересу, который ближе всѣхъ къ народному сердцу. Но это привилегированное положеніе не должно вести къ стѣсненію другихъ. Меньшинство имѣетъ также право на защиту своихъ интересовъ, и государство обяза-

но удовлетворить законнымъ его желаніямъ. Разнообразіе духовной жизни дѣйствуетъ даже благотворно, ибо оно отучаетъ людей отъ нетерпимости и выводитъ народный духъ изъ односторонней колеи, въ которую онъ легко можетъ погрузиться при однообразіи входящихъ въ составъ его элементовъ. Во всякомъ случаѣ, никогда не слѣдуетъ забывать, что свобода совѣсти есть неприкосновенное святилище человѣческаго духа, котораго государство не въ правѣ касаться, а свобода мысли, даже при всѣхъ заблужденіяхъ, составляетъ необходимое условіе развитія. Свобода церкви и свобода совѣсти должны поэтому быть основными законами всякаго образованнаго общества. Безъ нихъ невозможна полнота жизни, отъ которой зависитъ и внутренняя крѣпость общественныхъ элементовъ. Только этимъ началомъ разрѣшаются взаимныя отношенія обоихъ союзовъ. Историческія условія могутъ вести то къ преобладанію церкви надъ государствомъ, то къ преобладанію государства надъ церковью, но цѣлью должно быть живое и свободное ихъ взаимнодѣйстіе. Государство въ свѣтской области остается верховнымъ, но церковь, какъ нравственный союзъ, должна сохранять свою самостоятельность.

ГЛАВА VI.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ РЕЛИГІИ.

Существованіе церкви предполагаетъ общее религіозное сознаніе вѣрующихъ, связывающее ихъ въ единый союзъ. Черезъ это, религія перестаетъ быть только внутреннимъ элементомъ человѣческой души; она становится совокупнымъ вѣрованіемъ общества или народа, извѣстнымъ способомъ, какимъ это общество представляетъ себѣ Божество и отношенія его къ человѣку. Въ этомъ состоитъ существо положительныхъ религій. Здѣсь религія получаетъ опредѣленное содержаніе и историческое значеніе. Также какъ философія, она проявляется въ разнообразіи слѣдующихъ другъ за другомъ системъ и воззрѣній.

Послѣдовательность этихъ системъ соотвѣтствуетъ самому развитію человѣческаго сознанія, ибо человѣкъ тогда только способенъ воспринять высшую истину, когда онъ приготовленъ къ ней совершающимся въ немъ умственнымъ и нравственнымъ процессомъ. Отсюда безконечное разстояніе между религіями, которыя являются на высшихъ ступеняхъ развитія, и тѣми, которыя мы находимъ на низшихъ. Разсмотрѣніе этого процесса, въ томъ видѣ какъ онъ происходитъ въ естественномъ сознаніи человѣка, дастъ намъ возможность глубже вникнуть въ существо тѣхъ и другихъ.

Мы видѣли, что религія заключаетъ въ себѣ философскій элементъ, который составляетъ теоретическую ея сторону. Каждая положительная религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, опредѣляющее отношеніе Бога къ міру и къ человѣку. Рознявши ее на составныя части, мы откроемъ въ ней философскую истину, въ которой все связано логическою нитью. Конечно, религія этимъ не ограничивается; она соединяетъ всѣ элементы души въ живомъ общеніи съ Богомъ. Но самое это общеніе возможно единственно на

основаніи того понятія, которое мы имѣемъ о Богѣ и объ его отношеніяхъ къ міру, а это понятіе и есть философская сторона религіи, которая приготовляется въ человѣкѣ умственнымъ развитіемъ. Поэтому, одна философія способна раскрыть истинный смыслъ религій.

Не вдругъ однако человѣкъ приходитъ къ философскому сознанію. На низшихъ ступеняхъ, разумъ его не идетъ далѣе познанія внѣшнихъ явленій, и только мало по малу, путемъ отвлеченія, онъ возвышается къ чистому понятію объ абсолютномъ началѣ всего сущаго. Вслѣдствіе этого, философскимъ религіямъ предшествуетъ то, что̀ можно назвать первобытными религіями, познаніе Бога въ явленіяхъ міра.

Происхожденіе этихъ вѣрованій объясняютъ различно: стремленіемъ первобытнаго человѣка къ олицетвореніямъ, поэтическимъ взглядомъ на природу, наконецъ свойствами языка. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ миѳологовъ утверждаютъ, что языкъ, отправляясь отъ конкретныхъ образовъ, по ихъ типу образуетъ и отвлеченныя представленія, придавая послѣднимъ названія мужскаго или женскаго рода, и приписывая имъ свойства и дѣйствія видимыхъ предметовъ; въ послѣдствіи же, истинное значеніе словъ забывается, и метафорическія выраженія превращаются въ разсказы о дѣйствительныхъ событіяхъ. Всѣ эти объясненія страдаютъ тѣмъ, что они не объясняютъ самаго существеннаго, именно, почему человѣкъ съ тѣмъ или другимъ явленіемъ природы соединяетъ понятіе о Богѣ и дѣлаетъ его предметомъ поклоненія. Невозможно въ самомъ дѣлѣ остановиться на мысли, что понятіе о Богѣ родилось въ человѣкѣ вслѣдствіе того, что онъ забылъ истинное значеніе словъ. Надобно показать, откуда въ немъ наклонность придавать своимъ представленіямъ религіозный смыслъ. Точно также неудовлетворительно и объясненіе религіи изъ страха передъ явленіями природы. Первобытный человѣкъ видитъ иногда Божество въ такомъ предметѣ, который вовсе даже не дѣйствуетъ, и отъ котораго онъ, повидимому, ничего не можетъ ни бояться, ни ожидать, напримѣръ, въ камнѣ или въ созданномъ собственными его руками фетишѣ. Когда камню приписывается таинственное вліяніе на судьбу человѣка, то въ этомъ нельзя видѣть младенческаго способа толковать явленія природы, какъ дѣлаютъ позитивисты, ибо явленій, вліяющихъ на судь-

бу человѣка, тутъ никакихъ нѣтъ. Здѣсь кроется нѣчто совершенно иное: первобытный человѣкъ видитъ въ камнѣ жилище того, что онъ носитъ въ своей душѣ.

Истинное объясненіе лежитъ не въ этихъ затѣйливыхъ вымыслахъ; оно заключается въ самомъ предметѣ. Религія объясняется только религіею. Человѣку, въ силу присущаго ему безконечнаго начала, врожденъ религіозный инстинктъ, точно также какъ ему врождено поэтическое чувство. Этотъ инстинктъ не даетъ ему какихъ либо опредѣленныхъ образовъ, но онъ побуждаетъ его искать Бога, и онъ ищетъ его въ тѣхъ представленіяхъ или понятіяхъ, которыя даются ему настоящимъ его умственнымъ состояніемъ. На первыхъ порахъ, его разумъ всецѣло погруженъ въ конечное; онъ не идетъ далѣе представленій внѣшняго міра. Вслѣдствіе этого, религіозное сознаніе отождествляетъ Бога съ тѣмъ или другимъ внѣшнимъ явленіемъ, съ которымъ по чему либо связано представленіе о высшей силѣ. Даже собственное созданіе человѣческихъ рукъ принимается за божество вслѣдствіе неспособности отдѣлить отвлеченное представленіе изображеннаго отъ конкретнаго изображенія. Въ этомъ первоначальномъ и необходимомъ несоотвѣтствіи между искомымъ безконечнымъ и найденнымъ конечнымъ заключается все то, что̀ намъ кажется такъ страннымъ и даже уродливымъ въ первобытныхъ вѣрованіяхъ людей. Въ послѣдствіи разумъ, отрѣшаясь отъ видимыхъ явленій, приходитъ къ понятію о силахъ, лежащихъ въ ихъ основѣ. Тогда онъ свое понятіе о Божествѣ отождествляетъ съ этими невидимыми силами, которыя вслѣдствіе того представляются живыми лицами; внѣшнія же явленія природы понимаются, какъ ихъ дѣйствія. Отсюда представленія о Богѣ громовержцѣ, собирателѣ облаковъ и т. п. Съ другой стороны, человѣкъ, углубляясь въ себя, находитъ въ себѣ душу, которую онъ отличаетъ отъ тѣла и признаетъ безсмертною. Онъ начинаетъ поклоняться душамъ умершихъ, и все для него становится полно духовъ. Наконецъ, поднимая свои взоры къ небу, онъ въ однообразномъ движеніи свѣтилъ созерцаетъ вѣчный порядокъ вселенной. Тогда онъ небо со всѣмъ сонмомъ свѣтилъ признаетъ за верховное Божество. Созерцаніе же вѣчнаго и неизмѣннаго порядка мірозданія, въ свою очередь, рождаетъ въ немъ понятіе о единомъ ра-

зумѣ, управляющемъ этимъ міромъ. Черезъ это, первобытная религія сама собою переходитъ въ религію философскую. Въ идеѣ абсолютнаго разума религіозный инстинктъ нашелъ наконецъ соотвѣтствующее его требованіямъ выраженіе. Человѣкъ обрѣлъ того Бога, котораго онъ искалъ съ самаго начала своего существованія.

Однако и философское сознаніе религіи не является въ формѣ чистой мысли. Мы видѣли уже, что религія представляетъ сочетаніе всѣхъ элементовъ человѣческой души. Поэтому, съ мыслью въ ней всегда соединяются образъ и чувство. Божество понимается не какъ отвлеченное начало, а какъ живое существо, съ которымъ человѣкъ находится въ непосредственномъ общеніи. Чѣмъ далѣе мы восходимъ къ первоначальной точкѣ отправленія человѣческаго рода, тѣмъ менѣе раздѣляются различныя формы сознанія. Въ первобытныя времена, мысль, образъ и чувство сливаются въ одно синтетическое представленіе, въ произведеніи котораго участвуютъ и религія, и поэзія и языкъ. Отсюда миѳическій характеръ, который въ бо̀льшей или меньшей степени носятъ на себѣ всѣ религіи древняго міра. Религіозный смыслъ обыкновенно скрывается здѣсь подъ поэтическимъ покровомъ; понятіе облекается въ представленіе. Это мы и называемъ миѳомъ. Отсюда та неотразимая прелесть, которую имѣютъ эти вѣрованія для людей, одаренныхъ поэтическимъ чувствомъ. Только религіи, прошедшія черезъ анализъ, совершенно очищаются отъ этой примѣси, сохраняя понятіе о живомъ Богѣ, но откидывая всѣ несвойственные ему признаки. Въ нихъ религіозное поклоненіе соединяется съ чисто философскимъ пониманіемъ абсолютнаго Существа.

Это указываетъ на то, что и философскія религіи проходятъ черезъ различныя ступени развитія. Пониманіе Божества измѣняется въ человѣкѣ по мѣрѣ совершенствованія въ немъ разума. А такъ какъ законы разума одни для философіи и для религіи, то изъ этого уже мы можемъ заключить, что развитіе обѣихъ сферъ должно слѣдовать одинакому закону. Ниже мы увидимъ тому подтвержденіе. Мы убѣдимся, что въ религіозныхъ системахъ, также какъ въ философскихъ, развиваются одни и тѣже начала, и что эти начала ничто иное какъ выведенныя умозрѣніемъ верховныя начала бытія.

При всемъ томъ, историческое движеніе этихъ двухъ великихъ областей человѣческаго духа не совпадаетъ. Мы видѣли уже, что господствомъ философіи характеризуются аналитическія эпохи, а господствомъ религіи эпохи синтетическія. Причина та, что первая ограничивается отвлеченнымъ мышленіемъ, тогда какъ вторая обнимаетъ всю человѣческую жизнь. Поэтому и приготовленіе человѣка къ воспринятію высшей религіозной истины должно быть совершенно иное, нежели приготовленіе къ философскому пониманію. Вся жизнь извѣстнаго народа или извѣстной части человѣчества должна сложиться такъ, чтобы она была способна проникнуться высшимъ религіознымъ началомъ. Это возможно только въ синтетическія эпохи, которыя поэтому обозначаютъ путь, пройденный человѣчествомъ. Философія же сама служитъ приготовленіемъ къ этому высшему синтезу; но отъ философскаго сознанія извѣстной идеи до проявленія ея въ религіозной формѣ весьма далеко. И наоборотъ, религія можетъ заключать въ себѣ такія истины, которыя остаются недоступными одностороннимъ направленіямъ философіи. Отсюда частныя ихъ столкновенія.

Другое существенное отличіе религіознаго развитія отъ философскаго состоитъ въ различіи путей. Религіозное міросозерцаніе содержитъ въ себѣ философскую мысль, но оно не вырабатывается путемъ отвлеченнаго мышленія. Религія есть живое отношеніе человѣка къ Богу; отсюда человѣкъ выноситъ и свое понятіе о Божествѣ. Возносясь къ нему душою, онъ вѣрою чувствуетъ его присутствіе и видитъ въ проистекающемъ отсюда расширеніи сознанія дѣйствіе самого Божества. Объективный элементъ неизбѣжно становится здѣсь на первый планъ. Вслѣдствіе этого, всякая религія признаетъ себя откровенною. Въ глазахъ ея послѣдователей, она представляетъ не созданную человѣкомъ умственную систему, а живое явленіе Бога человѣческому сознанію. Въ отличіе отъ философіи, она получаетъ характеръ священной истины, и всякое на нее посягательство считается святотатствомъ.

Таковы внѣшніе признаки. Съ научной точки зрѣнія, признавая въ религіи живое взаимнодѣйствіе съ абсолютнымъ Существомъ, мы можемъ это явленіе Божества религіозному сознанію человѣка, въ отличіе отъ чисто умственнаго по-

знанія, назвать откровеніемъ въ обширномъ смыслѣ слова. Подъ этимъ мы разумѣемъ не чудесное дѣйствіе, которымъ человѣку открывается то, чего онъ знать не можетъ, а необходимое расширеніе религіознаго сознанія, вслѣдствіе живаго отношенія къ Божеству. Такое откровеніе мы должны признать во всякой религіи. Богъ открывается человѣку тамъ, гдѣ человѣкъ его ищетъ, и открывается сообразно съ степенью его пониманія. Когда дикій Негръ поклоняется фетишу, онъ, точно также какъ и мы, возноситъ свою душу къ Богу, и Богъ открывается ему въ этой скудной формѣ, наполняя душу его страхомъ, надеждою и умиленіемъ, и тѣмъ самымъ приготовляя въ ней возможность воспринятія высшаго сознанія. Каждая религія раскрываетъ намъ такимъ образомъ извѣстную сторону Божества, а совокупность ихъ представляетъ полное развитіе религіознаго сознанія въ человѣчествѣ черезъ послѣдовательный рядъ божественныхъ откровеній.

Но это широкое понятіе объ откровеніи не исключаетъ откровенія въ болѣе тѣсномъ смыслѣ. Какъ скоро мы признаемъ возможность живаго общенія между Богомъ и человѣкомъ, такъ мы должны признать и возможность бо́льшаго расширенія сознанія, нежели какое дается естественнымъ развитіемъ человѣческихъ способностей. Границъ дѣйствію Божества мы указать не можемъ; все тутъ опредѣляется потребностью религіознаго сознанія. Мы можемъ даже сказать, не выходя изъ предѣловъ чисто философскаго изслѣдованія, что это высшее, сверхъестественное откровеніе составляетъ необходимую принадлежность религіи, раскрывающей человѣку прозрѣніе въ сверхъестественный міръ. Мы видѣли, что самое развитіе философской мысли приводитъ насъ къ необходимости признать существованіе чисто духовнаго, сверхъестественнаго міра, противоположнаго міру физическому и тѣсно связаннаго съ міромъ нравственнымъ. Если первую ступень философскаго развитія составляетъ натурализмъ, или понятіе о дѣйствующей въ природѣ силѣ, то дальнѣйшую ступень составляетъ спиритуализмъ, который развиваетъ понятіе о верховномъ Разумѣ и соединенномъ съ нимъ сверхъестественномъ и нравственномъ мірѣ. Тѣже ступени мы находимъ и въ развитіи религіознаго сознанія. Отсюда различіе религій естественныхъ и

сверхъестественныхъ, натуралистическихъ и спиритуалистическихъ. Первыя представляютъ естественное откровеніе Бога въ природѣ, вторыя—откровеніе Бога въ нравственномъ мірѣ, откровеніе сверхъестественное, ибо тутъ предполагается явленіе сверхъестественнаго міра въ естественномъ. А такъ какъ естественныхъ явленій, черезъ посредство которыхъ человѣкъ можетъ возвышаться къ познанію Бога, можетъ быть безконечное множество, то и естественныхъ религій мы находимъ множество. Нравственный же міръ, въ которомъ проявляется сверхъестественное начало, составляетъ одно безусловно-общее цѣлое, единое для всего человѣчества. Поэтому сверхъестественная религія можетъ быть только одна. Таково именно христіанство, которое составляетъ откровенную религію въ тѣсномъ смыслѣ слова, то есть, религію сверхъестественнаго откровенія, принесеннаго на землю воплощеннымъ Словомъ. Такимъ образомъ, сама философія приводитъ насъ къ необходимости сверхъестественнаго откровенія, безъ котораго невозможно полное развитіе религіозной жизни въ человѣчествѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно и все зависящее отъ этого развитія движеніе исторіи. Безъ него не существовали бы христіанскіе народы.

Сверхъестественное откровеніе очевидно можетъ быть только чудеснымъ дѣйствіемъ Божества; естественное же откровеніе имѣетъ свои законы. Оно не всѣмъ сообщается въ одинакой степени. Органами его служатъ люди съ высшимъ религіознымъ призваніемъ. Они являются основателями религій, провозвѣстниками высшихъ истинъ. Какъ въ поэзіи пониманіе дается болѣе или менѣе всѣмъ, но даръ творчества составляетъ достояніе немногихъ, такъ и религіозное вдохновеніе сообщается только избранникамъ, которые, погружаясь всею душою въ религіозное созерцаніе, черпаютъ отсюда новыя идеи и высшую силу. Признакомъ ихъ призванія служитъ способность ихъ передавать свою вѣру другимъ, дѣлать ее символомъ, соединяющимъ вокругъ себя постоянное религіозное общество. Послѣдователи ихъ признаютъ ихъ боговдохновенными, и видятъ въ ихъ проповѣди реченія и повелѣнія самого Бога. Но такъ какъ это религіозное вдохновеніе не есть одностороннее дѣйствіе Божества, а плодъ личнаго вознесенія души къ Богу, то къ объективному элементу, заключающему въ себѣ извѣстную ис-

тину, здѣсь неизбѣжно примѣшивается субъективный, который тѣмъ болѣе преобладаетъ, чѣмъ ниже стоитъ религіозное сознаніе человѣка. Есть множество религій, въ основателяхъ которыхъ нельзя не видѣть искры божественнаго вдохновенія, но въ которыхъ однако чисто человѣческія, иногда даже весьма невысокія стремленія имѣютъ первенствующее значеніе. Рознять эти элементы можетъ только философскій разумъ, который, какъ мы видѣли, является судьею между вѣрою и суевѣріемъ. Наука не только можетъ, но и должна подвергнуть критикѣ всѣ положительныя религіозныя ученія, которыя выдаются за плодъ высшаго наитія. Она одна въ состояніи отдѣлить объективную сущность отъ субъективной примѣси. Но подобная критика можетъ быть только дѣломъ науки, которая не становится на одностороннюю точку зрѣнія, а понимаетъ истинное существо религіи и вытекающаго изъ нея религіознаго вдохновенія. Иначе всякая вѣра будетъ принята за суевѣріе.

Возникновеніе и развитіе положительныхъ религій путемъ религіознаго вдохновенія ведетъ къ тому, что историческія явленія превращаются въ легенды. Жизнь боговдохновенныхъ мужей возводится религіознымъ сознаніемъ общества въ идеальный типъ. Все случайное, недостаточное отпадаетъ, и наоборотъ, являются черты, восполняющія идеальный образъ. При естественной наклонности религіознаго настроенія къ чудесному, разсказъ неизбѣжно принимаетъ чудесный характеръ, и чѣмъ болѣе онъ переходитъ изъ устъ въ уста, тѣмъ болѣе онъ слагается въ повѣствованіе чисто идеальнаго событія, въ которомъ едва уже можно открыть первоначальную его основу. И тутъ критика приступаетъ съ своимъ анализомъ, стараясь отдѣлить историческую истину отъ послѣдующихъ прикрасъ; но и тутъ односторонность воззрѣнія можетъ повести къ существеннымъ ошибкамъ. Легендарный элементъ составляетъ неизбѣжную принадлежность не только положительныхъ религій, но и первобытной исторіи. События народной жизни точно также съ теченіемъ времени, передаваясь изъ устъ въ уста, принимаютъ характеръ легендъ. Историкъ правъ, когда онъ въ этой поэтической оболочкѣ старается открыть черты дѣйствительнаго событія, откинувъ всѣ прикрасы, созданныя народною фантазіею. Эта критическая операція можетъ быть

сопряжена съ неодолимыми затрудненіями; но она всегда необходима, ибо для историка существенно дѣйствительное событіе, а не та форма, которую оно приняло въ человѣческомъ воображеніи. Совершенно иное значеніе имѣютъ религіозныя легенды. Здѣсь важно не столько историческое событіе, сколько способъ воспринятія этого событія человѣкомъ. Религія не есть фактъ физическаго міра, а явленіе внутренняго сознанія. Внѣшній фактъ служитъ здѣсь только поводомъ къ образованію религіозныхъ представленій. Этотъ фактъ можетъ быть воспроизведенъ болѣе или менѣе вѣрно; для религіи это все равно: существенно тутъ не реальное, а идеальное событіе. Поэтому невозможно признать истинно научнымъ пріемомъ стараніе превратить религіозныя повѣствованія въ чисто историческіе разсказы. Этимъ уничтожается настоящій ихъ смыслъ; религіозное ихъ значеніе теряется. Историкъ, который видитъ въ положительныхъ религіяхъ то, что онѣ есть на самомъ дѣлѣ, именно, выраженіе религіознаго сознанія человѣчества въ его живомъ отношеніи къ Божеству, не станетъ отвергать легенды, какъ недостойныя исторической науки. Онъ видитъ въ нихъ не физическую, а религіозную истину, что̀ для человѣческаго развитія гораздо важнѣе.

Изъ этого ясно, что въ исторіи человѣчества появленіе новой положительной религіи является событіемъ высшаго міра, установленіемъ новаго отношенія человѣка къ Богу. Такимъ оно и представляется сознанію вѣрующихъ. Въ какое же отношеніе становится это новое событіе къ предъидущимъ?

Это отношеніе можетъ быть различно. При переходѣ первобытныхъ религій въ философскія, прежніе боги обыкновенно нисходятъ на степень второстепенныхъ, или подчиненныхъ божествъ. При такомъ взглядѣ, многобожіе, составляющее характеристическую черту первобытныхъ вѣрованій, сохраняется и на высшей ступени, но оно является уже подчиненнымъ моментомъ философскаго міросозерцанія. Отсюда проистекаютъ новые миѳы. Такъ какъ религіозное міросозерцаніе должно составлять одну общую систему, то рождается потребность связать низшія божества съ высшими. При пантеистическомъ воззрѣніи, первыя представляются частнымъ проявленіемъ или истеченіемъ послѣднихъ.

Вслѣдствіе этого, пантеистическое единобожіе можетъ сопровождаться поклоненіемъ тысячамъ разнообразныхъ божествъ, которыя проявляются даже въ формѣ животныхъ. Вездѣ, гдѣ есть жизнь, пантеистическое воззрѣніе видитъ явленіе божественнаго начала. Таково было поклоненіе древнихъ Египтянъ. Напротивъ, при взглядѣ на божество, какъ на самобытную личность, отношеніе второстепенныхъ боговъ къ верховному богу представляется въ формѣ рожденія. А такъ какъ значеніе второстепенныхъ божествъ можетъ быть весьма разнообразное, то и способы рожденія, выражающіеся въ отношеніяхъ къ женскому элементу, могутъ быть различны. Отсюда, напримѣръ, сказанія о многообразныхъ любовныхъ похожденіяхъ Зевса въ греческой миѳологіи. Съ теченіемъ времени, эти второстепенныя божества могутъ даже совершенно утратить свой божественный характеръ; тогда представленія, первоначально взятыя съ отношенія силъ природы, превращаются въ простые разсказы, которыхъ истинный смыслъ уже затерянъ. Они поступаютъ въ общую поэтическую сокровищницу народа и разукрашиваются поэтами, которые, облекая ихъ въ художественные образы, даютъ полную волю своей фантазіи. Таково, напримѣръ, сказаніе о любви Аполлона къ Дафне, которое первоначально означало погоню солнца за зарею, или разсказъ о Кефалѣ и Прокридѣ, подъ которымъ скрывается отношеніе солнечныхъ лучей къ испаряющейся подъ ними ночной росѣ. Сравнительная филологія, съ помощью языка, раскрываетъ забытый смыслъ этихъ преданій; но происхожденіе ихъ объясняется не забвеніемъ значенія словъ, а потерею облекающагося въ нихъ религіознаго представленія. Не языкъ, а религія составляетъ настоящій источникъ миѳологіи. Языкъ служитъ только орудіемъ научныхъ изслѣдованій, но въ самомъ образованіи миѳовъ онъ играетъ второстепенную роль.

Инаго рода представленія возникаютъ при смѣнѣ одной философской религіи другою. И тутъ оказывается различіе между пантеизмомъ и теизмомъ. При пантеистическомъ воззрѣніи, предшествующая форма Божества сливается обыкновенно съ одною изъ послѣдующихъ. Такъ, въ древней египетской миѳологіи, верховный богъ перваго періода, Фта, въ позднѣйшее время отождествляется съ Озирисомъ. Тамъ

же, гдѣ господствуетъ понятіе о личномъ Богѣ, замѣна одной религіозной формы другою нерѣдко представляется, какъ смѣна слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній боговъ. Таковъ смыслъ Ѳеогоніи Гезіода, которая изображаетъ развитіе идеи Божества въ религіозномъ сознаніи человѣчества. Сначала, по разсказу поэта, царствовали Небо и Земля, Уранъ и Гайа, затѣмъ сынъ ихъ Кроносъ, свергшій отца своего съ престола, наконецъ сынъ Кроноса, Зевсъ, который, въ свою очередь, низложилъ своего родителя. Всепоглощающая натура Кроноса, не допускавшая развитія частныхъ элементовъ въ природѣ и въ жизни человѣка, изображается въ сказаніи, что онъ глоталъ своихъ дѣтей. Но наконецъ, съ помощью Матери Природы, младшій сынъ, скрытый отъ взоровъ отца, заставилъ его выкинуть обратно свое потомство и самъ воцарился на его мѣсто, ставши во главѣ безконечнаго разнообразія міровыхъ силъ, получившихъ полный просторъ. Всѣ эти религіозныя преданія, которыя непосвященному взору кажутся нелѣпыми сказками, оказываются исполненными значенія для того, кто сквозь поэтическій покровъ умѣетъ проникнуть въ сокровенный ихъ смыслъ.

Есть однако религіи, которыя по самому своему характеру не допускаютъ въ себѣ многобожія, ни совмѣстнаго, ни послѣдовательнаго. Таковыя становятся въ чисто отрицательное отношеніе къ предъидущимъ вѣрованіямъ. Владычество прежнихъ боговъ въ человѣческомъ сознаніи представляется здѣсь уже какъ господство лжи вмѣсто истины. Если при этомъ признается, что прежняя религія была не чистою фантазіею, а поклоненіемъ живымъ существамъ, то старые боги превращаются въ злыхъ демоновъ, овладѣвшихъ человѣческою душою. Таково воззрѣніе религіи Зороастра. Прежніе боги, Девы, олицетворявшіе силы природы, изображаются въ ней какъ злые духи, послѣдователи Аримана. Такое отрицательное отношеніе къ прежнимъ вѣрованіямъ имѣетъ существенное значеніе, какъ способъ очищенія религіи отъ миѳологическихъ придатковъ, съ цѣлью возвести человѣчество къ болѣе чистому богопознанію.

Наконецъ, высшая точка зрѣнія, имѣющая наиболѣе философскій смыслъ, состоитъ въ томъ, что предшествующая религія понимается, какъ частное откровеніе, которымъ чело-

вѣкъ приготовляется къ болѣе полному откровенію. Такова точка зрѣнія христіанства въ отношеніи къ религіи Евреевъ. Къ языческимъ вѣрованіямъ христіанскіе учители не могли не относиться враждебно, ибо въ нихъ именно они видѣли тотъ элементъ, отъ котораго требовалось очистить религію. Проповѣдуя откровеніе Бога въ нравственномъ мірѣ, они тщательно устраняли всякую матеріалистическую примѣсь. Однако и въ языческихъ религіяхъ такіе мыслители, какъ Августинъ, усматривали частное проявленіе истины, приготовлявшее человѣчество къ воспринятію высшихъ началъ. Еще болѣе такое воспитательное значеніе христіанскіе учители приписывали древней философіи, которая, разрушая языческое многобожіе, возвышалась къ чистому понятію о единомъ Божествѣ.

Таже точка зрѣнія, но въ формѣ, обнимающей всѣ явленія духовнаго міра, должна лежать въ основаніи чисто научнаго взгляда на историческую послѣдовательность религій. Мы видѣли выше, что всякая положительная религія должна быть понята, какъ извѣстное, естественное или сверхъестественное откровеніе Божества, а совокупность ихъ, какъ рядъ послѣдовательныхъ откровеній, представляющихъ общее развитіе религіознаго сознанія въ человѣчествѣ. При такомъ воззрѣніи, каждая отдѣльная религія получаетъ свое мѣсто и значеніе въ цѣломъ, становясь звеномъ общей цѣпи; всемірная же исторія, представляя полное развитіе человѣческаго духа, является вмѣстѣ съ тѣмъ и полнымъ, на сколько доступно человѣку, откровеніемъ Божества. Этотъ взглядъ, составляющій прямое приложеніе философско-историческихъ началъ, выработанныхъ новою наукою, раздѣляется нынѣ всѣми серіозными учеными, которые занимаются сравнительнымъ изученіемъ религій. „Честное и независимое изученіе религіи человѣчества, говоритъ Максъ Мюллеръ, научаетъ насъ тому, чему училъ Августинъ, именно, что нѣтъ религіи, которая бы не содержала въ себѣ чего нибудь истиннаго. Оно учитъ насъ даже бо̀льшему, и именно въ исторіи древнихъ религій яснѣе, нежели гдѣ либо, оно раскрываетъ намъ въ самомъ яркомъ свѣтѣ божественное воспитаніе человѣческаго рода.....Если мы въ исторіи человѣчества не должны видѣть ежедневнаго дѣйствія божественной мудрости, если въ историческомъ

развитіи религій нѣтъ высшей цѣли, то мы могли бы просто закрыть безбожную книгу исторіи. Тогда человѣкъ былъ бы не лучше полеваго злака, который нынѣ стоитъ, а завтра бросается въ огонь“ [1]). Изслѣдователь, который относится къ явленіямъ безъ предвзятой мысли, положительно, а не отрицательно, также какъ онъ относится къ явленіямъ природы, стараясь изучить ихъ, а не отвергать, не можетъ держаться инаго взгляда. Изученіе положительнаго содержанія религій раскрываетъ намъ одну общую нить, которая тянется черезъ всѣ частныя формы, и которая составляетъ самую душу историческаго развитія человѣчества.

Но исторія религій не можетъ быть полна безъ исторіи философскихъ системъ. Мы видѣли, что синтетическія эпохи прерываются аналитическими. Между языческими религіями и христіанствомъ лежитъ все развитіе древней философіи, которая, разлагая первобытный синтезъ, приготовляла человѣчество къ новому откровенію. Поэтому, изслѣдованіе религій невозможно безъ изученія философскихъ системъ. Это тѣмъ необходимѣе, что философія представляетъ въ отвлеченной формѣ то самое содержаніе, которое религія заключаетъ въ себѣ въ конкретномъ явленіи, а изученіе отвлеченнаго именно и даетъ пониманіе конкретнаго. Только совокупное изслѣдованіе обѣихъ областей можетъ раскрыть намъ основной законъ всемірно-историческаго движенія, то есть, развитіе идеи абсолютнаго въ человѣческомъ духѣ, отъ котораго, въ свою очередь, зависитъ развитіе всѣхъ другихъ элементовъ человѣческой жизни.

Исторія движется идеями: это несомнѣнно для всякаго, кто основательно ее изучалъ. Идеи же всѣ черпаютъ свою силу изъ идеи абсолютнаго. Слѣдовательно, если мы откроемъ законъ, который управляетъ развитіемъ послѣдней, мы поймемъ и все остальное. Едва ли нужно объяснять всю безконечную важность подобнаго изслѣдованія. Можно сказать, что для наукъ, касающихся человѣка, законъ историческаго развитія имѣетъ гораздо обширнѣйшее значеніе, нежели законъ всемірнаго тяготѣнія въ области наукъ естественныхъ. Тяготѣніе не объясняетъ намъ ни химическихъ соединеній, ни органическаго развитія; идеи же проникаютъ

[1]) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (Strassburg, 1847), стран. 204.

всѣ жизненныя сферы и управляютъ всѣми дѣйствіями человѣка. Поэтому, исторія, въ философскомъ ея значеніи, составляетъ верховную науку духовнаго міра; она даетъ намъ ключъ къ пониманію всего остальнаго. Какъ уже было замѣчено выше, самое изученіе человѣческой души зависитъ отъ исторіи, ибо существо человѣка состоитъ именно въ томъ, что онъ является членомъ духовнаго цѣлаго, безъ отношенія къ которому онъ не можетъ быть понятъ. Всѣ высшія стороны его природы, глубочайшія его стремленія, вѣрованія, взгляды, однимъ словомъ, все, что дѣлаетъ человѣка носителемъ абсолютнаго и чѣмъ опредѣляется вся его дѣятельность и его назначеніе въ мірѣ, получаетъ свое значеніе единственно въ исторіи и можетъ быть изучаемо только въ связи съ нею. Если духъ есть высшее въ мірозданіи, а высшее служитъ источникомъ пониманія низшаго, а не наоборотъ, то слѣдуетъ сказать, что исторія есть верховная наука во всей области человѣческаго вѣдѣнія.

Въ исторіи, вмѣстѣ съ тѣмъ, мы найдемъ фактическое оправданіе всего выведеннаго въ предъидущихъ главахъ. Историческая наука служитъ высшимъ выраженіемъ того, что мы назвали универсализмомъ, то есть, сочетанія умозрѣнія съ опытомъ. Одно умозрѣніе въ состояніи раскрыть намъ истинное значеніе какъ философіи, такъ и религіи; опытъ, по существу своему ограниченный, неспособенъ привести насъ къ познанію безконечнаго. Но въ исторіи, законы, выведенные умозрѣніемъ, провѣряются опытомъ. Здѣсь мы можемъ фактически изучать развитіе идей. Если въ теоретическихъ выводахъ есть ошибка, она найдетъ здѣсь свое опроверженіе; если же, напротивъ, выводы умозрѣнія подтверждаются фактами, то мы имѣемъ здѣсь такое совпаденіе противоположныхъ путей человѣческаго знанія, которое одно способно придать полученнымъ результатамъ значеніе непоколебимой истины.

Можемъ ли мы однако, при современномъ состояніи науки, вывести общій законъ развитія человѣчества? или это только задача, разрѣшеніе которой мы должны предоставить будущимъ поколѣніямъ?

Слѣдующая книга, которою завершается наше изслѣдованіе, покажетъ, на сколько эта задача разрѣшима въ настоящее время.

КНИГА III.

ИСТОРІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА.

ГЛАВА I.

РАЗВИТІЕ НАТУРАЛИСТИЧЕСКИХЪ РЕЛИГІЙ.

Если наши умозрительные выводы вѣрны, то діалектическій законъ долженъ выразиться въ историческомъ развитіи человѣчества. Исторія должна начаться съ первобытнаго единства, которое затѣмъ должно разложиться на двѣ противоположности, послѣ чего послѣднія должны быть снова сведены къ высшему единству. Отсюда три ступени развитія и троякій синтезъ, характеризующій эти ступени: натуралистическій синтезъ въ первомъ періодѣ, спиритуалистическій, или нравственнный, въ среднемъ, и наконецъ идеалистическій, которымъ должно завершиться все это движеніе. Что касается до матеріалистическаго начала, то въ противоположность спиритуалистическому, оно не можетъ быть источникомъ самобытнаго синтеза, ибо въ своей односторонности оно перестаетъ быть божественнымъ. Матеріальный міръ, какъ таковой, составляетъ предметъ науки, а не религіи. Только въ связи съ другими началами, то есть, на первой и на послѣдней ступени развитія, матеріальный элементъ можетъ входить, какъ моментъ, въ развитіе синтетическаго міросозерцанія.

Въ силу закона послѣдовательности синтетическихъ періодовъ и аналитическихъ, каждый изъ этихъ синтезовъ долженъ быть отдѣленъ отъ другаго аналитическимъ процессомъ. Вслѣдствіе этого, мы получаемъ три синтетическихъ періода, раздѣленные двумя аналитическими. Послѣдніе составляютъ переходы отъ одного синтеза къ другому.

Развитіе человѣчества еще не кончилось; слѣдовательно, существующіе факты не даютъ намъ всей полноты опредѣленій. Но тотъ путь, который пройденъ исторіею до сихъ поръ, вполнѣ оправдываетъ выведенный нами законъ. Первый періодъ историческаго развитія характеризуется гос-

подствомъ натуралистическихъ религій, которыя обнимаютъ всю человѣческую жизнь и служатъ основаніемъ теократическихъ государствъ. Востокъ, съ глубочайшей древности и до нашихъ дней, находится въ этомъ состояніи. Такова же было точка отправленія классическихъ народовъ. Затѣмъ эти вѣрованія разлагаются; наступаетъ періодъ анализа. Результатомъ этого процесса является средневѣковой порядокъ, въ которомъ господствуетъ нравственный синтезъ. Эта эпоха характеризуется противоположеніемъ двухъ міровъ, чисто духовнаго и матеріальнаго, съ односторонними началами, а потому въ неизбѣжной борьбѣ. Наконецъ, за этимъ среднимъ періодомъ слѣдуетъ новая эпоха аналитическаго развитія, носящая названіе новаго времени. Это— та эпоха, въ которой мы живемъ, и которая далеко еще не пришла къ концу. Будущее скрыто отъ нашихъ взоровъ; но изъ того, что было, мы можемъ заключить, къ чему мы идемъ и что намъ предстоитъ впереди.

Таковъ общій законъ. Но діалектическое развитіе проявляется не въ одномъ только общемъ движеніи человѣческаго духа. Тотъже законъ повторяется на каждой ступени, въ аналитическіе періоды, также какъ и въ синтетическіе. Сознаніе верховныхъ началъ бытія присуще разуму во всѣ времена, и какъ только человѣческая мысль вырабатываетъ изъ себя извѣстное міросозерцаніе, такъ, въ силу внутренней связи всѣхъ этихъ началъ, она неизбѣжно проходитъ весь циклъ вытекающихъ изъ нихъ воззрѣній. Вездѣ, поэтому, мы видимъ развитіе въ трехъ ступеняхъ и четырехъ моментахъ. Это—общій законъ человѣческаго духа. Разница состоитъ только въ большей или меньшей полнотѣ опредѣленій. Когда разумъ поглощенъ сознаніемъ односторонняго начала, въ немъ все таки являются и другія, но они играютъ второстепенную роль, подчиняясь господствующей точкѣ зрѣнія. Тоже самое имѣетъ мѣсто и на низшихъ ступеняхъ въ сравненіи съ высшими. Первыя, по самому существу своему, не допускаютъ полнаго развитія отдѣльныхъ элементовъ. Такъ, натурализмъ можетъ исчерпать понятіе о силѣ, но полнота нравственныхъ началъ возможна только на спиритуалистической точкѣ зрѣнія. При натуралистическомъ міросозерцаніи, нравственное воззрѣніе всегда окажется недостаточнымъ. Еще болѣе это относится къ по-

знанію духа, которое вполнѣ можетъ раскрыться только въ концѣ процесса. Мы находимъ это понятіе и въ натуралистическомъ синтезѣ, гдѣ оно играетъ весьма существенную роль; но здѣсь духъ понимается не какъ высшее сочетаніе противоположностей, получившихъ самостоятельное развитіе, а въ формѣ естественнаго опредѣленія, какъ душа міра, поглощающая въ себѣ всякое частное бытіе.

Самое развитіе четырехъ моментовъ можетъ быть различно, смотря по тому, которое изъ означенныхъ началъ служитъ исходною точкою движенія. Такъ какъ эти начала, въ своей совокупности, образуютъ двѣ перекрещивающіяся противоположности, то существенное различіе заключается въ томъ, которая изъ двухъ противоположностей служитъ связующею нитью всего процесса. Если мысль исходитъ отъ понятія о субстанціи, или силѣ, то она, черезъ категоріи формы и матеріи, приходитъ наконецъ къ идеѣ, и наоборотъ, исходя отъ идеи, она тѣмъ же порядкомъ приходитъ къ понятію о силѣ. Если же точкою отправленія для нея служитъ матеріальное явленіе, то она, черезъ категоріи силы и идеи, восходитъ къ формѣ, или закону, и наоборотъ, исходя отъ закона, она тѣмъ же порядкомъ нисходитъ къ матеріи, или явленію. Первый путь можно назвать субъективнымъ, второй объективнымъ, ибо въ первомъ выражается чистое развитіе мысли, во второмъ же точкою отправленія служитъ отношеніе мысли къ внѣшнему бытію. Совокупное развитіе духа, подчиняясь внутреннему закону, необходимо слѣдуетъ субъективному пути; но развитіе отдѣльныхъ ступеней можетъ быть разное, смотря по тому, откуда отправляется мысль. На низшихъ ступеняхъ развитія, исходною точкою служитъ внѣшній міръ; поэтому, какъ въ религіи, такъ и въ философіи господствуетъ объективный путь. Субъективная точка зрѣнія является уже плодомъ позднѣйшаго отвлеченія, когда мысль, отрѣшаясь отъ внѣшняго міра, углубляется въ самою себя.

Въ самомъ объективномъ пути мы различили два противоположныхъ движенія: отъ явленія къ закону и отъ закона къ явленію, или, что̀ тоже самое, отъ матеріи къ формѣ и отъ формы къ матеріи. Первое можно назвать путемъ сложенія, второе путемъ разложенія понятія. Первое естественно предшествуетъ второму, ибо первоначальною точ-

кою отправленія для человѣческаго сознанія служитъ внѣшнее явленіе, и только мало по малу оно восходитъ къ понятію о законѣ. Поэтому, первый путь господствуетъ въ первобытныхъ религіяхъ, второй въ религіяхъ философскихъ.

Мы уже видѣли, какимъ образомъ религіозное сознаніе человѣка, отправляясь отъ фетишизма, который смѣшиваетъ абсолютное съ явленіемъ, идетъ, съ одной стороны черезъ натурализмъ, или поклоненіе силамъ природы, а съ другой стороны черезъ анимизмъ, или поклоненіе душамъ умершихъ, и восходитъ наконецъ къ тому, что называется сабеизмомъ, къ поклоненію небу съ наполняющимъ его сонмомъ свѣтилъ, представляющихъ вѣчный порядокъ вселенной. Ниже мы увидимъ частное приложеніе этого закона; но полной фактической его провѣрки мы не можемъ сдѣлать, потому что у всѣхъ историческихъ народовъ этотъ процессъ лежитъ далеко за предѣлами исторіи. Въ настоящее время мы находимъ у первобытныхъ народовъ ту или другую изъ этихъ формъ; но онѣ представляются отрывочными, и мы можемъ распредѣлить ихъ только по различнымъ ступенямъ развитія. Низшую ступень несомнѣнно составляетъ фетишизмъ; среднее мѣсто занимаютъ натурализмъ и анимизмъ, или психизмъ, обыкновенно противополагающіеся другъ другу, наконецъ, всего выше стоитъ сабеизмъ, который предполагаетъ уже постоянное наблюденіе небесныхъ явленій, распредѣленіе времени, введеніе календаря. Сабеизмъ, какъ замѣтилъ уже Шеллингъ, составляетъ точку отправленія для философскихъ религій. Созерцаніе вѣчнаго порядка вселенной ведетъ къ понятію о владычествующемъ въ ней Разумѣ; но на этой ступени, это понятіе сливается еще съ представленіемъ неба. Поклоненіе небу, какъ верховному Разуму и источнику всякаго порядка, составляетъ содержаніе древнѣйшихъ философскихъ религій человѣчества.

По какому же закону развиваются эти религіи?

Замѣчательнѣйшій изъ миѳологовъ нашего времени, Максъ Мюллеръ, сравнивая миѳологическія понятія человѣческихъ племенъ съ строеніемъ языковъ, раздѣляетъ всѣ религіи древняго міра на три группы: туранскую, семитическую и арійскую. Первая заключаетъ въ себѣ народы монгольскаго и финско-татарскаго происхожденія. Ихъ вѣрованія,

по мнѣнію Мюллера, характеризуются поклоненіемъ Небу и Землѣ, какъ двумъ противоположнымъ началамъ. Высшимъ представителемъ этой группы является Китай. Остальныя же двѣ группы, какъ обозначаетъ самое ихъ названіе, заключаютъ въ себѣ народы семитическаго и арійскаго, или индо-европейскаго племени. У Семитовъ, по мнѣнію Мюллера, господствуетъ поклоненіе Богу въ исторіи, у Аріевъ поклоненіе Богу въ природѣ [1]).

Существенный недостатокъ этого раздѣленія состоитъ въ томъ, что здѣсь не различены первобытныя религіи и философскія, и вовсе не понятъ смыслъ послѣднихъ. Выводя миѳологію изъ строенія языка, Максъ Мюллеръ останавливается на первой ступени. Онъ только въ первобытныхъ вѣрованіяхъ видитъ истинное выраженіе религіознаго сознанія человѣчества; послѣдующую же философскую разработку этихъ вѣрованій онъ считаетъ какимъ то внѣшнимъ придаткомъ или даже искаженіемъ истиннаго существа религіи. Между тѣмъ, глубочайшій смыслъ религій раскрывается намъ именно въ возведеніи ихъ къ философскому міросозерцанію, не тому, которое вносится въ нихъ позднѣйшими мыслителями, старающимися приладить народныя вѣрованія къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ, а тому, которое вытекаетъ изъ глубины народнаго духа и формулируется жрецами или людьми, признаваемыми народомъ за пророковъ или мудрецовъ. Изслѣдованіе этого философскаго существа древнихъ религій приводитъ насъ къ необходимости нѣсколько измѣнить сдѣланное Мюллеромъ раздѣленіе.

Можно согласиться вообще съ характеристикою туранской группы. Нельзя даже не сказать, что выдѣленіе этой группы изъ остальныхъ есть мысль блестящая, которая составляетъ существенную заслугу Мюллера. Надобно только прибавить, что философскій смыслъ этихъ вѣрованій состоитъ въ поклоненіи Небу, какъ верховному Разуму, установляющему вѣчный порядокъ въ мірѣ и жизни. Это и есть первая ступень философскаго развитія. Что касается до Семитовъ, то и эта группа, въ своемъ составѣ, обозначена вѣрно; но и тутъ философскій смыслъ поклоненія ускользнулъ отъ изслѣдователя. Существо семитическихъ религій состоитъ не въ

[1]) См. Vorlesungen über die Religionswissenschaft: Dritte Vorl.

томъ, что въ нихъ господствуетъ поклоненіе Богу въ исторіи, а въ томъ, что въ нихъ преобладаетъ понятіе о Богѣ, какъ Силѣ, владычествующей въ мірѣ. Наконецъ, арійская группа должна быть раздѣлена на два, существенно отличныхъ другъ отъ друга отдѣла. Основы первобытной религіи у всѣхъ арійскихъ племенъ, начиная отъ Индѣйцевъ и кончая Германцами, вездѣ однѣ и тѣже; но послѣдующая философская обработка этихъ вѣрованій дала имъ совершенно различный характеръ. У юговосточныхъ, азіятскихъ Аріевъ, они развились въ поклоненіе Богу, какъ Духу, присущему міру. Высшимъ выраженіемъ этого направленія является индѣйскій пантеизмъ. Напротивъ, у сѣверо-западныхъ, европейскихъ Аріевъ, развивается поклоненіе богамъ, какъ отдѣльнымъ, самостоятельнымъ личностямъ, представляющимъ ту или другую силу природы, или ту или другую сторону Божества. Здѣсь господствуетъ индивидуализмъ, представляющій частную или матеріалистическую форму религіознаго сознанія.

Такимъ образомъ, вмѣсто трехъ группъ, мы имѣемъ четыре, которыя въ своей совокупности представляютъ развитіе самыхъ основныхъ началъ философіи и религіи. Съ помощью выведеннаго умозрѣніемъ діалектическаго закона, передъ нами раскрывается весь смыслъ исторіи языческихъ вѣрованій. Мы видимъ, почему религіи Востока, представляющія объективныя опредѣленія божественнаго естества, поражаютъ насъ своею глубиною и отличаются постоянствомъ, и почему, напротивъ, религіи классическихъ народовъ, болѣе изящныя по своей индивидуальной формѣ, скуднѣе по своему философскому содержанію и измѣнчивѣе въ своемъ историческомъ движеніи. Въ противоположность Разуму, Силѣ и Духу, частныя начала бытія представляютъ, можно сказать, моментъ разложенія первоначальнаго религіознаго синтеза. Съ нихъ начинается анализъ. Это именно мы и видимъ у европейскихъ народовъ, которые вслѣдствіе того гораздо податливѣе на свѣтское развитіе, нежели погруженные въ религіозное міросозерцаніе народы Востока.

Но эти общія характеристическія черты отдѣльныхъ группъ обозначаютъ только преобладающее въ каждой изъ нихъ начало. Между тѣмъ, религіозное сознаніе, также какъ и философское, не можетъ остановиться на одномъ началѣ, не

перейдя послѣдовательно и къ другимъ. Поэтому, мы въ предѣлахъ каждой группы находимъ опять тѣже самыя направленія, которыя характеризуютъ ихъ совокупность. Отсюда безконечно разнообразныя формы религіознаго поклоненія, которыя встрѣчаются у языческихъ народовъ. Съ перваго взгляда, эти вѣрованія кажутся какимъ то непонятнымъ хаосомъ иногда самыхъ дикихъ представленій; но при ближайшемъ разсмотрѣніи, вездѣ открывается одинъ и тотъже управляющій ими законъ.

Первую группу составляютъ туранскія племена, высшимъ представителемъ которыхъ является Китай. Религія Китая, въ томъ видѣ какъ она окончательно установлена Конфуціемъ, имѣетъ до того философскій характеръ, что она кажется болѣе философіею, нежели религіею. Въ древнѣйшихъ книгахъ признавалось два верховныхъ начала, Небо и Земля, первое—мужское, второе—женское, изъ сочетанія которыхъ все произошло. Но выше этой двоицы ставилась верховная единица, отъ которой произошла самая двоица. Это единое, духовное Божество называется также Небомъ, Тіенъ. Оно устроило всю вселенную; земля же, равно какъ и видимая твердь, служатъ только его символами, или орудіями, черезъ которыя оно дѣйствуетъ. Этому духовному началу поклоняются и подъ именемъ верховнаго владыки, Шангъ-ти. Ему дается также названіе Великой Вершины, (Тайки), которое китайскіе философы объясняютъ какъ верховный или первобытный Разумъ. Отъ него исходитъ законъ, управляющій вселенною и сохраняющій ее въ неизмѣнномъ порядкѣ. Древнѣйшіе китайскіе императоры считали священною обязанностью дѣлать астрономическія наблюденія и слѣдовать указаніямъ календаря. Отъ Неба проистекаетъ и разумное начало въ человѣкѣ, которое должно служить послѣднему руководствомъ въ жизни. Высшій законъ для человѣка есть законъ нравственный, котораго главное предписаніе состоитъ въ развитіи разумнаго начала, въ усовершенствованіи себя и другихъ. Отсюда требованія человѣколюбія, правды, прямоты, нравственной чистоты и цѣломудрія. Отсюда высокое значеніе числа, мѣры и порядка, какъ въ человѣческой жизни, такъ и во всемъ строѣ вселенной. Это разумное начало, послѣ смерти человѣка, возвращается къ Небу. Поэтому, рядомъ съ поклоненіемъ

Небу, Китайцы признаютъ и поклоненіе душамъ предковъ. Первое, говоритъ Конфуцій, есть всемірное начало, плодотворный источникъ, откуда все произошло; предки же, происшедшіе отъ этого источника, сами являются источникомъ послѣдующихъ поколѣній. Вслѣдствіе этого, первая обязанность человѣка состоитъ въ принесеніи благодарности Небу; вторая же обязанность заключается въ принесеніи благодарности предкамъ. Естественно, что при такомъ воззрѣніи, уставы предковъ свято чтятся Китайцами; требуется строгое исполненіе установленнаго ими закона. Самъ Конфуцій признавалъ себя только толкователемъ древней мудрости, чѣмъ онъ и былъ на самомъ дѣлѣ.

Этими немногими опредѣленіями ограничиваются религіозныя понятія Китайцевъ, понятія, въ которыхъ все сосредоточивается на представленіи небеснаго Разума и проистекающаго изъ него нравственнаго порядка.

Иное направленіе приняло это ученіе въ сектѣ другаго знаменитаго китайскаго философа, современника Конфуція, Лао-це. Здѣсь ученіе о верховномъ Разумѣ превращается въ пантеистическую систему. Разумъ, Тао, признается душою міра, проникающею все сущее; все видимое составляетъ только его проявленіе. Это единое, верховное начало имѣетъ однако двойственную форму: какъ отрицающее всякія опредѣленія, оно есть Не-бытіе, первоначальный источникъ всего сущаго; напротивъ, какъ производящее изъ себя всѣ опредѣленія, оно есть Бытіе, мать всего сущаго. Первое есть единица, второе двоица, сочетаніе же обоихъ составляетъ троицу, которая всему даетъ бытіе и совершенство. Но эти три верховныя начала въ сущности составляютъ одно. Въ себѣ самомъ, какъ единица, это начало неподвижно, и какъ таковое, вѣчно и неизмѣнно; но принимая опредѣленія двойственности, оно приходитъ въ движеніе и черезъ это производитъ изъ себя всѣ существа. Послѣднія, какъ временныя проявленія вѣчнаго Разума, преходящи; но всѣ они возвращаются къ своему корню, то есть, къ верховному Разуму. Возвращаться къ своему корню, говоритъ Лао-це, значитъ вступать въ безусловную неподвижность, отдать назадъ свое полномочіе, сдѣлаться вѣчнымъ и непоколебимымъ. Знать, что дѣлаешься вѣчнымъ и непоколебимымъ, значитъ быть просвѣщеннымъ; не знать этого, зна-

читъ находиться въ заблужденіи. Кто это знаетъ, тотъ обнимаетъ всѣ существа общею любовью, тотъ праведенъ и справедливъ въ отношеніи ко всѣмъ, тотъ причастенъ божественной природѣ и отождествляется съ самимъ верховнымъ Разумомъ; будучи же отождествленъ съ верховнымъ Разумомъ, онъ живетъ вѣчно и не боится уже уничтоженія тѣла. Поэтому, вся задача человѣка заключается въ томъ, чтобы прилѣпляться къ этому единому, присущему ему разумному началу, стараясь освободиться отъ всякихъ тѣлесныхъ влеченій. Цѣль человѣка состоитъ въ возвращеніи къ абсолютной неподвижности, а потому высшая мудрость заключается въ чисто созерцательной жизни. Сохраненіе внутренняго мира и внушеніе народу презрѣнія ко всему внѣшнему должно быть и цѣлью правителей.

Это ученіе одного изъ древнѣйшихъ идеалистовъ сдѣлалось началомъ религіозной секты, которая никогда не могла получить преобладанія въ Китаѣ, но которая имѣетъ въ немъ однако многочисленныхъ послѣдователей. Самъ Лао-це обоготворяется ими, какъ воплощеніе верховнаго Разума. Можно сказать, что въ этомъ пантеистическомъ вѣрованіи выражается то направленіе китайскаго духа, которое составляетъ переходъ къ буддизму; этимъ объясняется и значительное распространеніе послѣдняго въ Китайской имперіи. Извѣстно, что буддизмъ, изгнанный изъ Индіи, нашелъ главное убѣжище въ Китаѣ. Въ Тибетѣ находится его центръ; въ государствахъ Кохинхины, или восточной Индіи, составляющихъ переходъ отъ китайской цивилизаціи къ индѣйской, онъ сдѣлался господствующимъ вѣроисповѣданіемъ. Намъ неизвѣстны религіозныя формы, существовавшія въ этихъ государствахъ до введенія въ нихъ буддизма; но судя по ихъ положенію и по тому характеру, который принялъ въ нихъ буддизмъ, соединяющійся здѣсь съ поклоненіемъ монарху, какъ воплощенію Божества, можно думать, что здѣсь господствовало именно пантеистическое направленіе китайской цивилизаціи.

Совершенно противоположна этому мирному поклоненію Разуму, какъ духу, присущему вселенной, та форма, которую мы встрѣчаемъ на сѣверѣ, у завоевательнаго племени восточной Азіи, Монголовъ. Здѣсь развивается та отрасль китайской религіи, которая составляетъ переходъ къ семи-

тическому міросозерцанію, именно, къ исламу. Монголы, также какъ и сродные имъ Гунны, поклонялись Небу, котораго самое названіе на ихъ языкѣ было только видоизмѣненіемъ китайскаго имени Тіенъ. У Гунновъ, оно называлось Тангъ-ли, у Монголовъ Тенгъ-ри [1]). Первоначально къ этому присоединялось поклоненіе солнцу и другимъ свѣтиламъ, а также духамъ небеснымъ, земнымъ и душамъ предковъ. Но съ установленіемъ монгольскаго государства эти первобытныя вѣрованія уступили мѣсто болѣе возвышенному пониманію божественнаго естества. „Предписывается вѣрить, говоритъ законъ Чингисъ-хана, что существуетъ только одинъ Богъ, творецъ неба и земли, который одинъ даетъ жизнь и смерть, благо и бѣдность, который даруетъ или отказываетъ все, что ему угодно, и имѣетъ надъ всѣмъ безусловную власть". Здѣсь представленіе небеснаго Бога, установляющаго законъ и порядокъ, превращается въ понятіе объ абсолютномъ властелинѣ. Божество воинственнаго племени являлось страшнымъ и грознымъ для своихъ враговъ. Все, что ему противилось, уничтожалось, какъ безнравственное. И Аттила и Чингисъ-ханъ называли себя бичами Божьими. Отсюда тѣ страшныя избіенія людей, которыми сопровождались ихъ завоеванія. Но эти начала мало согласовались съ первоначальнымъ источникомъ, откуда они произошли, съ понятіемъ о Небѣ, какъ верховномъ Разумѣ. Поэтому монгольскіе завоеватели естественно обратились въ исламизмъ.

Наконецъ, самостоятельную отрасль тогоже религіознаго воззрѣнія представляетъ туземная японская религія, называемая Синто. Здѣсь поклоненіе душамъ предковъ, въ качествѣ святыхъ или культурныхъ героевъ, заслоняетъ собою поклоненіе Небу. Японцы убѣждены, что небесные боги слишкомъ отдалены отъ людей, чтобы заниматься ихъ дѣлами; поэтому, они непосредственно поклоняются душамъ умершихъ святыхъ, которыхъ они называютъ Ками, и которыхъ они считаютъ посредниками между Божествомъ и человѣчествомъ. Но такъ какъ эти святые происходятъ отъ Неба, то стремленіе связать эти вѣрованія въ одну общую си-

[1]) Max Müller: Einleit. in d. vergleich. Religionswissenschaft (Strassburg 1874) стр. 182—183.

стему ведетъ къ генеалогическимъ разсказамъ, въ которыхъ космогоническія представленія переходятъ въ повѣствованіе объ установленіи порядка на землѣ культурными героями. Въ началѣ, гласятъ японскія преданія, изъ первобытнаго хаоса возникло верховное Божество, само себя создавшее и возсѣдающее посреди неба. Оно пребываетъ въ вѣчной неподвижности; непосредственными же создателями вселенной являются два другія божества, Великій Богъ Творецъ и Богъ духовный Творецъ. Отъ нихъ управленіе міромъ перешло къ семи, слѣдующимъ другъ за другомъ небеснымъ богамъ. Только послѣдній изъ нихъ пріобрѣлъ подругу и вызвалъ къ бытію землю, управленіе которой онъ ввѣрилъ любимой своей дочери, богинѣ солнца, Тенъ-сіо-дай-зинъ. Съ нея начинаются династіи земныхъ боговъ, изъ которыхъ опять послѣдній, женившись на смертной, имѣлъ и смертнаго сына, Зинъ-му-тенъ-оо, перваго человѣческаго правителя Японіи и родоначальника царствующихъ тамъ микадо. Изъ всѣхъ этихъ божествъ, Японцы поклоняются только богинѣ Тенъ-сіо-дай-зинъ; но главнымъ предметомъ поклоненія являются все таки Ками, раздѣляющіеся на высшихъ и низшихъ. Высшіе суть вочеловѣчевшіеся боги, низшіе—люди, возведенные за ихъ заслуги на степень божествъ. Имъ посвящены многочисленные храмы. Поклоненіе имъ состоитъ въ очищеніи сердца посредствомъ обрядовъ, воздержанія и нравственной жизни. Религія Японцевъ предписываетъ имъ слѣдовать законамъ природы, разума и гражданскаго порядка. Души праведниковъ возносятся на небо, гдѣ они живутъ непосредственно подъ жилищами святыхъ. Злые же осуждены долго блуждать для очищенія грѣховъ.

Таковы четыре главныя религіозныя формы, вытекающія изъ китайской цивилизаціи. Едва ли нужно замѣтить, что онѣ представляютъ полное выраженіе общаго діалектическаго закона развитія. Здѣсь Разумъ представляется, какъ источникъ порядка, какъ душа міра, какъ властелинъ вселенной, наконецъ, въ частныхъ своихъ проявленіяхъ, въ видѣ происходящихъ отъ неба культурныхъ героевъ.

Совершенно аналогическую формацію, хотя въ болѣе сложномъ видѣ, мы находимъ и въ древней Америкѣ, до открытія ея Европейцами. Американскіе народы стоятъ поодаль

отъ общаго развитія человѣчества; они не имѣли вліянія на его судьбу. Тѣмъ не менѣе, они для насъ любопытны, какъ доказательство, что вездѣ, гдѣ устроиваются человѣческія общества, развитіе идетъ по однимъ и тѣмъже законамъ. И тутъ мы находимъ полный циклъ историческихъ и религіозныхъ началъ. Мудрые и искусные Тольтеки, воинственные Ацтеки, религіозные Перуанцы и промышленные и торговые народы Средней Америки представляютъ четыре момента развитія общей идеи. Здѣсь мы можемъ прослѣдить даже постепенный переходъ отъ первобытныхъ религій къ философскимъ. У краснокожихъ Сѣверной Америки, періодъ первобытнаго фетишизма оставилъ по себѣ только смутные слѣды. У нихъ развивается, съ одной стороны, преимущественно на югѣ, поклоненіе силамъ природы, съ другой стороны, главнымъ образомъ на сѣверѣ, поклоненіе душамъ умершихъ; наконецъ, у нѣкоторыхъ племенъ, эти два направленія сливаются въ почитаніе двѣнадцати верховныхъ боговъ, или Маниту, соотвѣтствующихъ двѣнадцати мѣсяцамъ календаря. Во главѣ ихъ стоитъ великій небесный Духъ, устроитель вселенной, главнымъ символомъ котораго является птица. Нѣкоторые подчиняли его даже господству судьбы [1]). Отсюда былъ только одинъ шагъ до философскаго поклоненія Небу, какъ верховному Разуму. Этотъ шагъ былъ сдѣланъ первымъ культурнымъ племенемъ американскаго материка, Тольтеками, которые положили основаніе древне-американской цивилизаціи.

Происхожденіе Тольтековъ неизвѣстно; мы находимъ у нихъ уже высоко образованныя государства съ крѣпкою теократическою организаціею. Эти государства образуютъ тройственный союзъ, устройство, которое въ послѣдствіи повторяется вездѣ, гдѣ только основались Тольтеки, или куда проникла ихъ культура. Повидимому, эта тройственность имѣла религіозное значеніе; она связывалась съ тройствен-

---

[1]) См. J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen, §§ 15, 28 (1867). Ср. для американскихъ религій: Waitz, Anthropologie der Naturvölker, часть 4-я; Brasseur de Bourbourg, Histoire der nations civilisées du Mexique; имъ же изданный Popol Vuh; Girard de Rialle, Mythologie comparée (1878) и Spencer: Descriptive Sociology. Послѣднія два сочиненія суть впрочемъ не болѣе какъ довольно плохія компиляціи.

ностью божествъ, изъ которыхъ каждое было предметомъ особеннаго почитанія въ одномъ изъ соединенныхъ государствъ. У Тольтековъ, эти государства были Толланъ, Кульгуаканъ и Отомпанъ. Существовали ли, сверхъ того, уже въ то время независимыя республики, какія мы находимъ въ послѣдствіи среди Ацтековъ, по недостатку свѣдѣній невозможно рѣшить. Центромъ религіозной жизни былъ Толланъ, гдѣ царилъ, въ качествѣ монарха и верховнаго жреца, мудрецъ и культурный герой Тольтековъ, Квецалькоатль (Quetzalcoatl), имя, означающее красивооперенную змѣю, вѣроятно вслѣдствіе того, что птица съ яркими перьями, именуемая квецаль, считалась посланницею небесъ, а змѣя была символомъ земли и ея богатствъ. Божество, которому здѣсь поклонялись, называлось Тлокве Нагуакве (Tloque Nahuaque), Все въ себѣ содержащій или Кѣмъ все существуетъ. Оно носило и другія названія, а именно, Тотъ, кѣмъ или въ комъ мы живемъ (Ipalnemoani), Находящійся надъ землею (Tlalticpac), Поддержка нашей плоти (Tonacateuctli), и т. д. Рядомъ съ этимъ повѣствуютъ, что Тольтеки поклонялись солнцу, лунѣ и звѣздамъ. Однако этотъ первобытный сабеизмъ былъ устраненъ Квецалькоатлемъ, который признавалъ только единаго истиннаго Бога. Къ нему онъ взывалъ подъ именемъ Центра или Внутренности неба; ему онъ приносилъ безкровныя жертвы, а изрѣдка и животныхъ. Весь установленный толланскимъ мудрецомъ религіозный порядокъ, всѣ законы и обряды имѣли характеръ нравственный и очистительный. Святость жизни, воздержаніе, очищенія, исповѣданіе грѣховъ предписывались, какъ постоянныя правила. Однимъ словомъ, мы находимъ здѣсь первоначальную нравственную религію во всей ея чистотѣ.

Но не то было въ могущественнѣйшемъ изъ союзныхъ государствъ, Кульгуаканѣ. Здѣсь водворилось поклоненіе богу Силы, подъ именемъ Тезкатлипока, (Tezcatlipoca), Пылающее зеркало, символъ солнца. Это божество называлось и другими характеристическими именами: Тотъ, чьи мы рабы, (Titlacahuan), Дѣлающій все, что хочетъ (Moyocatzin); наконецъ, онъ былъ богомъ распрей и войны (Yaotzin). Не смотря на то, что онъ считался невидимымъ духомъ, онъ представлялся иногда съ орлинымъ клювомъ и съ ког-

тями, вмѣсто рукъ. Ему приносились человѣческія жертвы, и это повело въ распрѣ между двумя государствами. Тезкатлипока, говоритъ преданіе, которое постоянно отождествляетъ бога съ его поклонниками, сталъ требовать отъ Квецалькоатля, чтобы онъ приносилъ человѣческія жертвы, а такъ какъ послѣдній на это не соглашался, то произошла война, которая заставила Квецалькоатля удалиться изъ Толлана.

На первый разъ однако онъ ушелъ недалеко, въ тѣ страны, которыя повидимому принадлежали третьему союзному государству, Отомпанъ. Тамъ поклонялись третьему великому тольтекскому божеству, Тлалоку, представителю жизни, разлитой въ природѣ и проявляющейся въ воздухѣ и въ питательной влагѣ. Возсѣдая на горахъ, Тлалокъ посылаетъ оттуда дождь, вслѣдствіе чего онъ представлялся съ громами въ рукахъ; но онъ же обитаетъ и въ нѣдрахъ земли, откуда истекаютъ живительныя воды. Обильными струями распространяется жизнь повсюду, вслѣдствіе чего этотъ богъ являлся отцемъ безчисленнаго множества проистекавшихъ отъ него подчиненныхъ божествъ, которые также носили названіе Тлалоковъ. Наконецъ, съ представленіемъ его соединялось и поклоненіе душамъ умершихъ. Тлалокъ предсѣдалъ въ земномъ раѣ, Тлалоканѣ, гдѣ покоились въ полномъ блаженствѣ души людей. Въ противоположность Тезкатлипокѣ, представителю силы, мы имѣемъ тутъ божество, изображающее собою идеальное начало въ натуралистической формѣ.

Въ связи съ Тлалокомъ, но еще болѣе на востокъ, было распространено и поклоненіе женской богинѣ, Матлалкуейе (Matlalcueyé), представительницѣ земнаго плодородія. Центромъ этого поклоненія было государство Тласкала, составлявшее, можетъ быть, уже въ то время независимую республику. Въ эти-то мѣста Квецалькоатль перенесъ свое религіозное владычество; но не на долго. Тезкатлипока преслѣдовалъ его и здѣсь, и онъ окончательно долженъ былъ удалиться въ невѣдомыя страны юга.

Въ это время однако въ самомъ Толланѣ совершился поворотъ. Послѣдователи Квецалькоатля возмутились противъ сдѣланнаго имъ насилія, и владыка Кольгуакана былъ разбитъ. Тогда произошло примиреніе. Боги, также какъ и

государства, остались въ союзѣ. Но въ видѣ противодѣйствія богу Силы, построенъ былъ храмъ Тлалоку, богу Жизни, а наконецъ, для того чтобы дать Толлану новый блескъ и религіозное первенство, царь Наугіотль воздвигъ здѣсь великолѣпный храмъ богинѣ Матлалькуейе, которая получила названіе Тоси (Tocі), Бабки, а также Матери боговъ (Tétéuynan).

Такимъ образомъ, произошло сочетаніе всѣхъ четырехъ моментовъ религіознаго поклоненія, съ преобладаніемъ однако небеснаго бога, который стоялъ во главѣ другихъ. Но противорѣчіе началъ скоро оказалось и тутъ. Введеніе женскаго божества повело къ распущенности нравовъ, а вслѣдствіе того, къ паденію прежней чистой религіи. Преданіе, опять отождествляющее божества съ ихъ поклонниками, говоритъ, что Тезкатлипока, завидуя Квецалькоатлю, хотѣлъ, чтобы послѣдній не былъ болѣе святымъ. Съ этою цѣлью, онъ самъ, или, по другому разсказу, черезъ красивую женщину, поднесъ ему пьяный напитокъ, подъ вліяніемъ котораго толланскій мудрецъ вступилъ въ связь съ этою женщиною. Отъ нея онъ имѣлъ незаконнаго сына, котораго онъ послѣ себя посадилъ на престолъ. Это возбудило негодованіе въ средѣ самыхъ его послѣдователей, съ которыми соединились и приверженцы бога Силы. Произошли внутренніе раздоры, которые повели наконецъ къ паденію Тольтекскаго царства. Пользуясь смутами, нахлынули толпы сѣверныхъ варваровъ, Чичимековъ, а вслѣдъ за ними прибыли и Азтеки. Подъ ихъ ударами рушились тольтекскія государства, и водворился новый порядокъ вещей.

Однако этотъ новый порядокъ былъ въ значительной степени только продолженіемъ прежняго. Воинственныя сѣверныя племена усвоили себѣ не только цивилизацію Тольтековъ, но и самыя ихъ учрежденія и вѣрованія. Снова установляется союзъ трехъ государствъ, Тезкуко, Мексико и Тлакапанъ. Рядомъ съ ними являются и независимыя республики, во главѣ которыхъ стоитъ Тласкала. Верховное божество прежняго времени, Тлокве-Нагуакве, предается забвенію; но Тезкатлипока и Тлалокъ остаются, и рядомъ съ ними воздвигается національный богъ Азтековъ, Гуицилопочтли, (Huitzilopochtli), именуемый также Богомъ ужаса и страха (Tetzauh). Ему въ громадномъ количе-

ствѣ приносились человѣческія жертвы. Преданіе и тутъ объясняетъ этотъ переворотъ разсказомъ, по которому Квецалькоатль былъ обманутъ тремя волшебниками, Тезкатлипока, Тлакогуепаномъ, или Тлалокомъ, и Гуицилопочтли.

Изъ этихъ трехъ божествъ, первое мѣсто занималъ уже Тезкатлипока, который замѣнилъ собою Тлокве-Нагуакве и отождествлялся съ послѣднимъ. Главный храмъ его былъ въ Тезкуко, древнѣйшимъ и образованнѣйшимъ изъ трехъ государствъ. Здѣсь знаменитый царь Незагуалькойотль старался возстановить прежнюю чисто нравственную религію, примыкая къ старинному Тлокве-Нагуакве, котораго онъ прославлялъ въ своихъ пѣсняхъ, какъ единаго истиннаго Бога. Въ Мексико, напротивъ, главнымъ предметомъ поклоненія былъ національный богъ Гуицилопочтли. Но рядомъ съ нимъ, въ его собственномъ храмѣ, стояло изображеніе Тлалока, который, по преданію, пригласилъ воинственныхъ Азтековъ къ осѣдлости и къ гражданской жизни. Источники не говорятъ, былъ ли Тлалокъ верховнымъ божествомъ въ послѣднемъ, наименѣе значительномъ изъ трехъ государствъ, въ Тлакапанѣ; но это можно полагать, какъ по общему характеру системы, такъ и потому что Тлалокъ назывался также Тлакогуепаномъ. Наконецъ, у Азтековъ сохранилось и поклоненіе женскому божеству, Матери боговъ, или Бабкѣ, которая впрочемъ въ различныхъ мѣстностяхъ носила и разныя другія названія, какъ то, Сентеотль, или богиня жатвы и земнаго плодородія, Чалчіуликуйе, или юбка усыпанная изумрудами, и т. д. Въ республикѣ Тласкала по прежнему поклонялись ей подъ именемъ Матлалькуейе; но рядомъ съ нею ставился здѣсь національный герой Камахтли.

Такимъ образомъ, новый богъ ужаса, Гуицилопочтли, соединился съ прежнимъ тольтекскимъ пантеономъ. Удержавши свой воинственный характеръ, Азтеки приняли всю цивилизацію Тольтековъ. Это было тѣмъ легче, что у послѣднихъ существовало уже поклоненіе богу Силы. Усиленіе этого момента, при сохраненіи прежнихъ нравственныхъ основъ, именно и произвело у Азтековъ то непонятное съ перваго взгляда сочетаніе самыхъ возвышенныхъ началъ съ самыми свирѣпыми обрядами, которое поражаетъ насъ въ ихъ религіи. Мы видимъ, съ одной стороны, чисто нрав-

ственныя правила, обряды и образъ мыслей, съ другой стороны такія страшныя человѣческія жертвоприношенія, подобіе которымъ историки находятъ только въ грудахъ человѣческихъ череповъ, знаменовавшихъ слѣды монгольскихъ завоевателей.

Этимъ однако не ограничилось вліяніе тольтекской цивилизаціи. Тѣснимые Чичимеками и Азтеками, Тольтеки толпами переселялись на югъ, въ страны Средней Америки, куда они разнесли свою культуру, своихъ боговъ и свое политическое устройство. Но тамъ эти пришельцы слились съ туземными племенами Майевъ; отсюда произошли новыя религіозныя формы, которыя мы должны разсмотрѣть.

Туземныя преданія Майевъ содержится отчасти въ Пополь-Ву (Popol Vuh), народной книгѣ могущественнѣйшаго изъ племенъ Средней Америки, Квичѐ (Quichè) [1]). Здѣсь, въ формѣ героическихъ разсказовъ, изображается постепенное возвышеніе этихъ народцевъ отъ первоначальнаго фетишизма, черезъ натурализмъ и анимизмъ, къ высшей формѣ сабеизма. Сначала, гласитъ преданіе, были люди, которые въ своей гордынѣ сами себя считали богами. Это—ступень фетишизма. Но они пали подъ ударами героевъ, въ которыхъ мы можемъ узнать представителей производящихъ силъ природы. Имена этихъ героевъ, которые постоянно изображаются попарно, Гунагпу, Гунгунагпу, Вукубъ-Гунагпу, Хбаланкве (Hunahpu, Hunhunahpu, Vucub-Hunahpu, Xbalanqué); означаютъ стрѣлковъ, убивающихъ различныхъ животныхъ, а имя послѣдняго—тигра. Весьма вѣроятно, что кромѣ основнаго признака силы, этими названіями обозначаются занятія тѣхъ воинственныхъ и охотничьихъ племенъ, въ религіозномъ сознаніи которыхъ выработались эти типы: между характеромъ племени и его богами всегда есть соотвѣтствіе. Стоящая въ началѣ Пополь-Ву космогонія принимаетъ Гунагпу и въ число космогоническихъ божествъ;

---

[1]) Пополь-Ву, котораго редакція принадлежитъ относительно позднему времени, очевидно составленъ изъ разныхъ элементовъ. Сюда вошли: 1) преданія покоренныхъ туземцевъ; 2) преданія пришлаго племени Квичѐ; 3) составленная изъ тѣхъ и другихъ общая космогонія, стоящая во главѣ разсказа. Первыя, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, заключаются во второй и въ концѣ первой части книги.

въ этомъ качествѣ онъ называется дважды родитель, дважды производитель, изъ чего ясно, что подъ формою героя-стрѣлка скрывается поклоненіе производящей силѣ природы. Двойственность у этихъ первобытныхъ племенъ знаменуетъ избытокъ силы. Родители героевъ, Хпіакокъ и Хмуканѣ (Хріасос, Хmucanѐ), именуются дѣдомъ и бабкою. По тойже космогоніи, они своимъ волшебствомъ производятъ людей, но людей, еще лишенныхъ высшаго разума, не поклоняющихся небу. Этому героическому племени преданіе противополагаетъ царство смерти, Хибальба (Xibalba). Здѣсь властвуютъ Гунъ-Камѐ (Hun-camé), то есть мертвый, и Вукубъ-Камѐ (Vucub-camé), семь мертвыхъ. Между героями производящей силы и царствомъ смерти возгорается борьба. Первые герои погибаютъ; но они оставляютъ потомковъ, которые своимъ волшебствомъ умѣютъ возстановлять разрушенное и воскрешать умершихъ. Производящая сила, безпрерывно возобновляясь, одолѣваетъ наконецъ царство смерти. Съ тѣмъ вмѣстѣ воскресаютъ души умершихъ героевъ, которые восходятъ на небо и становятся солнцемъ, мѣсяцемъ и звѣздами; дѣдъ же и бабка называются прародителями солнца и свѣта. Натурализмъ, соединяясь съ поклоненіемъ душамъ умершихъ, переходитъ въ сабеизмъ.

Въ этихъ разсказахъ мы имѣемъ однако только односторонніе преданія племенъ, преданныхъ натурализму. Но и анимизмъ имѣетъ въ этихъ странахъ своихъ представителей и героевъ. Такимъ является Вотанъ, которому весьма распространенныя въ Средней Америкѣ преданія приписываютъ первые зачатки культуры на землѣ. До него властвовали великаны, Квинамѐ. Вотанъ же вводитъ гражданскій порядокъ, раздѣляетъ земли, строитъ города, установляетъ религію. Происхожденіе этого героя—чисто земное; онъ—змѣиной породы. Дѣдъ его Имохъ, или Имосъ, имѣетъ символомъ змѣю; но ему поклонялись и въ вѣчно зеленѣющемъ деревѣ. Отецъ же Вотана, Икъ, есть духъ или душа. Духомъ Вотанъ строитъ храмъ Богу; это — храмъ подземный, темное жилище, въ которомъ поклоняются душамъ умершихъ. Преданіе гласитъ, что самъ Вотанъ, въ качествѣ сына змѣи, шелъ безконечными подземными ходами, черезъ которые онъ наконецъ достигъ до подножія неба.

И тутъ анимизмъ ведетъ наконецъ къ сабеизму, вслѣдствіе чего Вотану приписывается и установленіе жертвоприношеній солнцу.

Подобныя же преданія мы находимъ и на полуостровѣ Юкатанѣ. Здѣсь мѣсто Вотана занимаетъ Замнà, который точно также считался первымъ просвѣтителемъ земли. Въ Изамалѣ онъ построилъ подземный храмъ, посвященный таинствамъ религіи и поклоненію душамъ умершихъ. Но и тутъ анимизмъ переходитъ въ сабеизмъ: въ позднѣйшее время, въ Изамалѣ является герой, Киніегъ-Какмо (Kinieh-Kakmò), сынъ солнца, который отцу своему построилъ храмъ, гдѣ поклонялись и ему, какъ тождественному съ солнцемъ. Съ другой стороны, въ противоположность анимизму, въ Юкатанѣ водворяется и натурализмъ, представителями котораго являются воинственные братья Тутуль-Хіу (Tutul-Xius); имъ принадлежитъ и поклоненіе богу производящей силы, Баклумъ-Чаамъ, (Baklum-chaam), Пріапу племени Майевъ. Наконецъ, еще позднѣе являются въ городѣ Чиченѣ (Chichen) святые братья Ица, цѣломудренные и праведные, учредители болѣе нравственнаго богопочтенія. Преданіе связываетъ ихъ и съ поклоненіемъ солнцу, изъ чего, при скудости извѣстій, можно заключить, что они были представителями того чистаго сабеизма, который составлялъ высшую ступень религіознаго развитія этихъ народовъ, приготовляя ихъ къ воспринятію тольтекской цивилизаціи.

Въ то время какъ людямъ явились солнце, мѣсяцъ и звѣзды, по выраженію Пополь-Ву, съ сѣвера прибыли Тольтеки, вытѣсненные изъ своей родины внутренними смутами и нашествіями варваровъ. Они принесли съ собою свои вѣрованія, которыя однако приняли различную форму, смотря по характеру племенъ, среди которыхъ они поселились.

Въ Юкàтанѣ, введеніе новой культуры приписывается Кукулькану (Cukulcan), котораго имя ничто иное какъ переводъ на языкъ Майевъ имени Квецалькоатля, красиво опереннной змѣи. Кукульканъ представляется въ видѣ пришельца, который поселился въ Чиченѣ, но затѣмъ былъ признанъ царемъ всей земли, правилъ мудро и праведно, и наконецъ отрекся отъ престола и удалился въ другія земли, оставивъ послѣ себя свои законы и учрежденія. Сущность

новой религіи, сколько можно судить по скуднымъ источникамъ, заключалась въ поклоненіи единому, невидимому Богу, который назывался Гунабъ-ку (Hunab-ku), единый святой. Рядомъ съ нимъ однако является и его жена, Ихазальгуогъ (Ixazalhuoh). Это невидимое божество не имѣло ни храмовъ, ни изображеній. Капища воздвигались только обоготвореннымъ культурнымъ героямъ, которыхъ поклоненіе сохранилось отъ прежняго времени. Въ Чиченѣ приносились и человѣческія жертвы; слѣдовательно, эта сторона религіи Тольтековъ введена была и здѣсь. Точно также въ политическомъ отношеніи установленъ былъ тройственный союзъ государствъ: Майапанъ, Чиченъ-Ица и Ухмаль. И тутъ между ними произошли раздоры, которые кончились наконецъ тѣмъ, что колдунъ, представитель туземной демократіи, присвоилъ себѣ власть и замѣнилъ изображенія боговъ пустыми глиняными истуканами. Владычество его продолжалось недолго; но прежній тройственный союзъ не возстановился. Страна распалась на множество мелкихъ княжествъ и въ такомъ состояніи покорена была Испанцами. Въ этомъ можно видѣть разложеніе принесенной Тольтеками нравственной религіи подъ вліяніемъ опирающагося на туземныя начала матеріалистическаго индивидуализма.

Иныя формы приняло сліяніе тольтекскихъ вѣрованій съ туземными среди тѣхъ племенъ Средней Америки, у которыхъ преобладали натурализмъ или анимизмъ. Религія Тольтековъ заключала въ себѣ разнообразные элементы; естественно было, что поклоненіе Силѣ примкнуло къ натурализму, а поклоненіе Духу къ анимизму. Отсюда произошли новыя сочетанія.

Первую форму мы находимъ у упомянутыхъ выше Квичѐ. Мы сказали, что народная ихъ книга, Пополь-Ву, содержитъ въ себѣ преданія туземцевъ и пришельцевъ, соединенныя общею космогоніею. Верховныя космогоническія понятія заимствованы у Тольтековъ. Богъ называется Сердцемъ неба, деміургомъ, или устроителемъ вселенной; тутъ является Гукумацъ, (Gucumatz), который опять ничто иное, какъ Квецалькоатль, красиво оперенная змѣя, въ переводѣ на языкъ Квичѐ. Но затѣмъ приглашаются къ совѣту и низшія, туземныя божества, которыя называются также волшебниками, а именно, Хпіакокъ, Хмуканѐ, Гунагпу. Но эти

низшія силы создаютъ людей, не имѣющихъ высшаго разума и не поклоняющихся Богу, вслѣдствіе чего эти созданія были уничтожены или превращены въ обезьянъ. Только высшія божества, Сердце неба и Сердце земли, создали истинныхъ людей, родоначальниковъ высшаго племени.

Преданіе разсказываетъ странствованія этого племени и четырехъ его родоначальниковъ. Они несли съ собою трехъ боговъ, имена которыхъ были Тогиль, Авилихъ и Гакавицъ. Символомъ перваго былъ тигръ, представитель хищной силы, символомъ втораго—орелъ, изображеніе силы небесной и высшаго полета, наконецъ символъ третьяго—рой пчелъ и шмелей, представляющихъ множество, руководимое общимъ духомъ, но вмѣстѣ грозное для враговъ. Верховнымъ божествомъ всего племени былъ однако богъ Силы, Тогиль, которому приносились человѣческія жертвы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, вся эта троица соединялась въ понятіи о единомъ Божествѣ, которому поклонялись подъ именемъ Сердца Неба. Происхожденіе этихъ вѣрованій отъ Тольтековъ очевидно.

Отъ Тольтековъ же заимствована была и организація племени. Каждый изъ трехъ старшихъ родоначальниковъ былъ носителемъ одного изъ боговъ. Четвертый же занимаетъ второстепенное мѣсто. Данное ему божество не упоминается вмѣстѣ съ другими; у него нѣтъ ѳиміама, онъ не женатъ и не имѣетъ потомства. Согласно съ этимъ, и въ политическомъ устройствѣ является союзъ трехъ государствъ, Кавекъ, Нигаибъ и Агау-Квичé, изъ которыхъ однако преобладаетъ первое, гдѣ властвуетъ домъ Кавека, спеціально посвященный служенію Тогиля. Изъ него выходитъ верховный законодатель и культурный герой этого племени, Гукумацъ, которому приписывается высшая мудрость, и который въ послѣдствіи обоготворяется, какъ деміургъ. И тутъ однако наступаетъ реакція туземныхъ племенъ противъ иностраннаго владычества. Установленный Гукумацемъ политическій порядокъ уступаетъ сначала мѣсто деспотизму, а вслѣдъ за тѣмъ происходитъ демократическая революція, которая ведетъ къ разложенію государства. И тутъ, слѣдовательно, тольтекская культура разлагается подъ вліяніемъ туземнаго индивидуалистическаго начала.

Совершенно иной характеръ приняла религія тамъ, гдѣ тольтекская цивилизація примкнула къ вѣрованіямъ Вота-

нидовъ. У Запотековъ, введеніе новаго поклоненія приписывается необыкновенному лицу, по имени Вихипекоча (Wixipecocha), пришедшему неизвѣстно откуда. Онъ проповѣдывалъ воздержаніе, чистоту жизни, и наконецъ исчезъ, оставивъ только слѣдъ своихъ ногъ. Послѣ него, здѣсь водворилось чисто духовное владычество, во главѣ котораго стоялъ великій жрецъ, Вийатао, (Wiyatao); онъ почитался, какъ воплощенное Божество. Но главнымъ предметомъ поклоненія были здѣсь души умершихъ, которыя считались посредниками между людьми и Богомъ. Также какъ у Вотанидовъ, строились подземные храмы, гдѣ хоронились мертвые, и которые считались входомъ къ небесному царству. Богъ носилъ здѣсь названіе Питао, Великій Духъ. Въ качествѣ верховнаго Божества, онъ назывался также несозданнымъ и безначальнымъ, создателемъ существъ, владыкою, всѣмъ управляющимъ, владыкою безъ начала и конца. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ принималъ множество другихъ названій и формъ, которыя всѣ были проявленіемъ единой сущности. Одержимый божественнымъ духомъ, великій жрецъ приходилъ иногда въ изступленіе и пророчествовалъ. Въ изступленномъ же состояніи, въ извѣстные дни онъ отступалъ отъ обычнаго своего воздержанія, и рождающіяся отъ него дѣти тщательно воспитывались и почитались, какъ его наслѣдники. Наконецъ, здѣсь были и пустынники, или факиры, вѣчно погруженные въ размышленіе или экстазъ. Однимъ словомъ, мы находимъ тутъ всѣ черты идеалистической религіи, примыкавшей къ поклоненію душамъ умершихъ.

Для довершенія характеристическихъ формъ средне-американскихъ вѣрованій, надобно упомянуть и о тѣхъ преданіяхъ, которыя производятъ начало новой цивилизаціи отъ женщины. Такъ, въ Серквинѣ, провинціи современнаго Гондурасъ, поклонялись царицѣ Комизагуаль, имя, означавшее тигрицу. Говорили, что она прилетѣла съ неба и устроила города и храмы. Въ главномъ изъ нихъ она положила талисманъ, которымъ она побѣждала всѣхъ враговъ. Это былъ камень съ тремя гранями, на каждомъ изъ которыхъ было три лица страшнаго вида. Комизагуаль не имѣла мужа, но у нея было три сына, между которыми она раздѣлила свои владѣнія. Давши имъ мудрые совѣты, и наказавши имъ править всегда согласно съ строжайшею спра-

ведливостью, она исчезла, улетѣвши на небо въ видѣ птицы съ блестящими перьями. Въ этихъ преданіяхъ, распространенныхъ и въ другихъ мѣстахъ Средней Америки, не трудно видѣть слѣды водворенія тольтекской культуры, которая здѣсь вѣроятно распространена была поклонниками великой богини Тольтековъ, носившей названіе Бабки или Матери боговъ.

Мы не имѣемъ фактическихъ данныхъ на счетъ распространенія этой культуры и на государства Южной Америки. Однако и тутъ мы находимъ аналогическія преданія, и если мы примемъ въ соображеніе, что религія Перуанцевъ составляетъ недостающій, идеалистическій моментъ общаго цикла, то едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что всѣ эти вѣрованія представляютъ отрасли, исходящія изъ единаго корня. Мы можемъ даже прослѣдить, если не въ исторической, то по крайней мѣрѣ въ логической послѣдовательности, постепенное развитіе элементовъ, входящихъ въ составъ идеалистическаго міросозерцанія, а именно: поклоненіе богу Силы въ двойственной формѣ, мужской и женской, въ Никарагвѣ, противоположеніе добраго начала злому въ Кундинамаркѣ или нынѣшней Колумбіи, наконецъ идеальное сочетаніе всѣхъ началъ у перуанскихъ Инковъ.

О религіи, господствовавшей въ Никарагвѣ, извѣстно весьма немного. Здѣсь поклонялись двумъ верховнымъ божествамъ: мужскому, по имени Фомагастадъ или Тамагастадъ, и женскому, Сиппатональ. Отъ нихъ, по преданію, произошли всѣ люди, а сами они ни отъ кого не произошли. Имъ приносились многочисленныя человѣческія жертвы; къ нимъ восходили и души погибшихъ воиновъ.

Въ Кундинамаркѣ, у Муисковъ (Muyscas), или Чибчей (Chibchas), образованнѣйшаго изъ обитавшихъ въ ней народовъ, эти два начала являются въ противоположеніи. Здѣсь преданіе приписываетъ начало цивилизаціи пришельцу, подобно Квецалькоатлю отождественному съ Божествомъ и явившемуся въ видѣ брадатаго человѣка. Онъ принесъ начала чистой религіи, научилъ людей ремесламъ, установилъ законы, устроилъ государство и наконецъ былъ восхищенъ на небо, оставивъ на землѣ слѣды своей ступни. Это божество носило три имени: Бочика (Bochica), Немтеревета (Nemterequetaba) и Зуге (Zuhé); послѣднее значитъ *свѣтлый*.

Иногда онъ изображался трехглавымъ. Тоже Божество разумѣлось и подъ именемъ Чиминигагва (Chiminigagua), дома солнца, или міроваго жилища, то есть, неба, которое считалось создателемъ вселенной. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ свѣтлый богъ, Бочика отождествлялся и съ самимъ солнцемъ; женою же его считалась луна. Это женское божество, въ религіи Чибчей, является представителемъ злаго начала. Жена свѣтлаго бога старалась испортить установленный имъ на землѣ порядокъ. Вслѣдствіе этого, Бочика ее преслѣдовалъ, прогналъ съ земли и наконецъ превратилъ въ луну, богиню ночи. Ниже, въ другихъ миѳологіяхъ, мы увидимъ это противоположеніе свѣтлаго начала темному, или добраго злому, какъ моментъ идеализма. Но здѣсь доброе начало еще побѣждаетъ злое и дѣлаетъ его безсильнымъ. Другое преданіе, вѣроятно древнѣйшее, гласитъ, что Немтеракветаба и его племянникъ, создавши людей и видя необходимость освѣтить землю, сами взошли на небо и сдѣлались солнцемъ и мѣсяцемъ. Во всѣхъ этихъ разсказахъ нельзя не видѣть преданія объ установленіи болѣе чистой небесной религіи на мѣсто прежнихъ первобытныхъ вѣрованій. Аналогія съ миѳологическими сказаніями Средней Америки очевидна.

Тоже начало мы находимъ и у Аймаровъ, сколько намъ извѣстно, древнѣйшаго образованнаго племени въ Перу. Послѣ потопа, гласитъ преданіе, когда уже давно были люди, но не было еще солнца и свѣтилъ, вышелъ изъ озера Титикака бѣлый и брадатый человѣкъ, Виракоча (Viracocha), котораго имя означаетъ морскую пѣну, то есть, пришельца изъ за моря.[1]) Онъ соединилъ людей, затѣмъ создалъ солнце, луну и звѣзды, указалъ имъ путь, наконецъ, установивши на землѣ порядокъ, удалился за море. И тутъ, также какъ въ преданіяхъ Средней Америки, этотъ культурный герой, провозвѣстникъ новой, небесной религіи, отождествляется съ деміургомъ и признается верховнымъ Божествомъ, устроителемъ вселенной. Рядомъ съ нимъ являются однако и другіе боги. Одинъ изъ нихъ былъ Конъ, пришедшій съ сѣвера, всемогущій богъ силы, также богъ мести и войны, которому прино-

[1]) Жители Перу называли Виракочами Испанцевъ, какъ пришельцевъ изъ за моря.

сили человѣческія жертвы. Другое же божество былъ Пачакамакъ (Pachacamac), „живитель міра“, пришедшій, напротивъ, съ юга. Можно думать, что здѣсь, также какъ и въ сѣверномъ полушаріи, источникомъ этой противоположности было преимущественное развитіе натурализма подъ тропиками и анимизма въ болѣе холодныхъ странахъ юга, отношеніе, которое впрочемъ повторяется далеко не вездѣ. По всей вѣроятности, эти три божества соединялись подъ названіемъ Конъ-Тисе-Виракоча (Con-Tice-Viracocha), или Илла-Тисе-Виракоча (Illa-Tice-Viracocha), что̀ означаетъ, по объясненію нѣкоторыхъ, сіяніе, основу и соединеніе всѣхъ вещей. Однако, между поклоненіемъ Кону и поклоненіемъ Пачакамаку была противоположность, которая должна была повести къ борьбѣ. Конъ, по преданію, уступилъ и удалился опять на сѣверъ, поразивъ въ наказаніе землю безплодіемъ. Пачакамакъ же, отождествленный съ Виракочей, остался божествомъ этихъ странъ.

Подъ владычествомъ Инковъ это божество мало по малу пріобрѣло первенство надъ всѣми другими. Первоначальнымъ племеннымъ богомъ Инковъ было Солнце, представитель небесной силы. Обыкновенно завоевательныя племена ставятъ себя подъ покровительство небесной силы. Но съ высшимъ развитіемъ гражданской жизни, это поклоненіе уступило верховное мѣсто другимъ. Позднѣйшіе Инки выше Солнца поставили Виракочу; одинъ изъ нихъ самъ носилъ это названіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ водворилось и поклоненіе Пачакамаку. Инка Пачакутекъ, которому предписывается возвеличеніе Виракочи, нашелъ въ одной изъ завоеванныхъ имъ странъ храмъ Пачакамака; онъ принялъ послѣдняго въ число перуанскихъ божествъ, при чемъ однако онъ выше его поставилъ святилище Солнца. Но позднѣе Пачакамакъ сдѣлался верховнымъ божествомъ Перуанцевъ. Инкѣ Тупакъ-Юпанкви приписывается изреченіе, что Солнце не можетъ быть создателемъ всѣхъ вещей, ибо создатель долженъ быть присущъ сотворяемой имъ вещи, а многія вещи возникаютъ, когда Солнце скрылось. Оно не можетъ быть и одарено жизнью, ибо оно всегда совершаетъ одинъ и тотъже путь, никогда не отдыхая и безъ всякой перемѣны, что̀ въ живомъ существѣ немыслимо. Этому то живому началу, присущему вещамъ и творящему из-

внутри, Инки поклонялись въ Пачакамакѣ, котораго самое имя значитъ „живитель міра“. Это былъ невидимый, но вездѣсущій богъ, которому главное служеніе совершалось не въ храмахъ, а въ сердцахъ людей. Внѣшнимъ же знакомъ почитанія было цѣлованіе воздуха. Но такъ какъ, рядомъ съ этимъ, сохранялось и поклоненію Солнцу и Виракочѣ, то всѣ эти божества образовали въ существѣ своемъ тождественную троицу, ближайшее подобіе которой мы находимъ у Египтянъ въ троичности Аммона, Озириса и Ра. Также какъ Египтяне, Инки поклонялись вмѣстѣ съ тѣмъ и тысячамъ другихъ божествъ, ибо натуралистическій идеализмъ ведетъ къ чистому пантеизму: единый, присущій природѣ духъ проявляется въ разнообразнѣйшихъ частныхъ формахъ. Они воздавали почести и душамъ умершихъ предковъ, которые послѣ смерти ставились въ число боговъ. Вслѣдствіе тойже идеи, они принимали въ свой пантеонъ всѣхъ боговъ разнообразныхъ, покоренныхъ ими народовъ. Не внѣшняя сила, а внутреннее единство должно было сдерживать эту пеструю массу. Наконецъ, этимъ объясняется и пантеистическій характеръ ихъ государственнаго устройства, которое было основано на соціалистическихъ началахъ, съ полнымъ поглощеніемъ личности государствомъ.

Таковъ циклъ американскихъ религій. Читатель видитъ что этотъ столь загадочный доселѣ предметъ съ помощью нашей теоріи объясняется просто и ясно. Мы находимъ тутъ развитіе четырехъ основныхъ моментовъ всякой религіи, съ преобладаніемъ того или другаго, а именно: поклоненія небу, какъ началу міроваго порядка, у Тольтековъ, поклоненія силѣ у Ацтековъ, служенія духу у Перуанцевъ, наконецъ тѣже моменты въ разсѣянной, частной формѣ и въ соединеніи съ обожаніемъ культурныхъ героевъ въ государствахъ Средней Америки. Дальнѣйшія изслѣдованія должны показать ближайшія точки соприкосновенія между этою формаціею и туранскою группою. Обратимъ вниманіе въ особенности на двоякое противоположеніе добраго начала злому, которое мы встрѣчаемъ у Майевъ и у Чибчей. Эти формы мы находимъ и въ туранскихъ религіяхъ; онѣ важны для насъ, какъ переходы къ дальнѣйшимъ ступенямъ религіознаго развитія, а потому мы должны бросить на нихъ взглядъ.

Мы видѣли уже переходы, которые можно назвать идеальными, съ одной стороны къ буддизму, съ другой стороны къ исламу. Но туранская культура дала и реальную основу для развитія высшихъ вѣрованій, семитическихъ и арійскихъ. Точку отправленія составляетъ здѣсь именно противоположеніе добраго начала злому. На высшихъ ступеняхъ туранскаго міросозерцанія, вселенная представляется какъ вѣчный порядокъ, управляемый неизмѣннымъ закономъ. Но прежде нежели сознаніе дошло до этого понятія, въ ту пору, когда оно идетъ еще отъ явленія къ закону, установленіе порядка представляется въ видѣ борьбы добра противъ зла. Тоже самое повторяется и на высшей ступени, когда философско-религіозное міросозерцаніе идетъ обратнымъ ходомъ, отъ закона къ явленію, отъ поклоненія вѣчному порядку къ другимъ началамъ бытія. Послѣднія, на первыхъ порахъ, представляются опять нарушеніемъ порядка, а потому здѣсь снова рождается понятіе о борьбѣ добра противъ зла. Изъ этой то борьбы вырабатывается новый порядокъ вещей.

Противоположеніе добра и зла можетъ быть двоякое, сообразно съ двумя перекрещивающимися противоположностями, изъ которыхъ образуется полный циклъ. Мы уже видѣли эти двѣ формы, одну въ религіи Майевъ, которая противополагаетъ производящую силу природы царству смерти, представляя первую какъ добро, а второе какъ зло, другую у Чибчей, какъ противоположеніе свѣтлаго начала темному, или порядка безпорядку. Первая противоположность ведетъ къ тому, что начало Силы становится господствующимъ, вытѣсняя начало душевное. Эту форму мы находимъ въ туранскихъ религіяхъ, составляющихъ переходъ къ семитическому міросозерцанію. Другая же форма, противополагающая вѣчный порядокъ, господствующій на небѣ, превратностямъ земнаго бытія, составляетъ переходъ къ идеалистическому міросозерцанію, ибо высшее развитіе мысли ведетъ къ пониманію этихъ двухъ сторонъ мірозданія, какъ противоположныхъ явленій одной и тойже сущности, которая посредствомъ борьбы приходитъ къ конечному единенію.

Эта послѣдняя форма понынѣ еще сохранилась у племе-

ни Гондовъ, обитающихъ во внутренности Индіи [1]). Признавая, вмѣстѣ съ Максомъ Мюллеромъ, поклоненіе Небу и Землѣ существеннымъ признакомъ туранскихъ религій, мы должны думать, что по своему происхожденію, эти вѣрованія принадлежатъ дравидійской отрасли туранской группы, покоренной въ послѣдствіи юго-восточными Аріями. Сущность религіи Гондовъ заключается въ противоположеніи Неба, какъ начала свѣтлаго, добраго и мужскаго, Землѣ, какъ началу темному, женскому, злому. Первое они называютъ Бура-Пенну, вторую Тори-Пенну. Небесный богъ создалъ весь міръ и людей, земная же богиня, его жена, вездѣ старается испортить его созданіе. Отсюда постоянная борьба этихъ двухъ началъ. Человѣкъ стоитъ между ними и свободенъ выбирать то или другое. Тѣ, которые умѣютъ противостоять искушеніямъ, соединяются съ Небомъ и сами становятся богами; нечестивые же обрекаются смерти. Двойственность началъ ведетъ и къ двойственности служенія. Одни признаютъ торжество Бура-Пенну, которому и поклоняются исключительно; другіе же, и притомъ большее число, считаютъ, напротивъ, необходимымъ умилостивить главнымъ образомъ женское божество, которому они приносятъ жертвы, даже человѣческія. Изслѣдователи замѣтили уже сходство этого дуализма съ религіею Зороастра, первою ступенью философскихъ вѣрованій юго-восточныхъ Аріевъ.

Что касается до перваго противоположенія, именно, производящей силы природы царству смерти, то мы встрѣчаемъ его у другой отрасли туранскаго племени, у сродныхъ Финнамъ Аккадовъ, которые составляли низшій культурный слой народонаселенія въ колыбели семитической цивилизаціи, Халдеѣ [2]). Въ религіи Аккадовъ, вся вселенная представляется наполненною духами, частью благодѣтельными, частью злыми. Одни оберегаютъ людей и даютъ имъ долго-

---

[1]) Одни причисляютъ ихъ къ черной расѣ, составлявшей первобытное населеніе Индіи, другіе, по языку относятъ ихъ къ дравидійскому племени. См. Fr. Lenormant: Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient, и Spencer: Descriptive Sociology.

[2]) См. François Lenormant: La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes.

вѣчность, другіе, напротивъ, приносятъ болѣзни, несчастіе и смерть. Но этотъ міръ духовъ составляетъ только низшую область бытія; надъ нимъ, какъ высшія міровыя начала, господствуютъ три верховныхъ божества: Анна, небо, Эа, сила природы, и Муль-же (Moul-ge), владыка бездны или царства мертвыхъ. Анна призывается въ магическихъ заговорахъ, какъ Духъ неба; но отдаленный отъ земли, онъ не играетъ роли въ происходящей на ней борьбѣ между благодѣтельными и злыми духами. Жилище послѣднихъ—подземное царство, которое называется также могилою или храмомъ мертвыхъ. Тамъ, подъ владычествомъ Муль-же и его жены, пребываютъ души усопшихъ; оттуда онѣ выходятъ въ видѣ привидѣній, чтобы заѣдать живыхъ. Оттуда же выходятъ и болѣзни, причиняющія смерть. Противъ всѣхъ этихъ золъ главнымъ защитникомъ людей является Эа, представитель благодѣтельной силы природы. На немъ въ значительной степени лежитъ еще характеръ стихійной силы: Эа—сынъ волны, живущій на окружающемъ землю океанѣ, а вмѣстѣ и владыка атмосферы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ носитъ на себѣ и болѣе возвышенныя черты. Онъ—великій воинъ и царь, все себѣ покоряющій, вѣчно ратующій противъ злыхъ духовъ. Какъ производящая сила природы, онъ является супругомъ Давкины, богини земли, которая оплодотворяется имъ. Съ другой стороны, вслѣдствіе тогоже начала, сыномъ его считается Солнце, представитель силы небесной, своими лучами прогоняющее мракъ и злыхъ духовъ, а равно и Огонь, имѣющій тоже значеніе. Но выше обоихъ стоитъ Силикъ-мулу-ки, лицо занимающее мѣсто культурныхъ героевъ другихъ туранскихъ религій. Это—старшій сынъ Эа, его посланникъ и посредникъ между нимъ и людьми, воинъ и герой между богами, владыка битвъ. Къ нему прибѣгаютъ люди за помощью; онъ же обращается къ отцу, ибо Эа одинъ знаетъ великія слова и числа, избавляющія людей отъ дурныхъ вліяній. Такимъ образомъ, Эа является представителемъ не только силы, охраняющей жизнь и дающей долгоденствіе, но и разума, который одинъ знаетъ средства устранять погибель. Это—Сила разумная и благая, или Разумъ, являющійся какъ Сила, въ борьбѣ съ смертоносными вліяніями. Это воззрѣніе распространенно вообще у финскихъ племенъ, сродныхъ съ древними Аккадами.

Изъ трехъ верховныхъ божествъ аккадійскаго народа, Анна и Муль-же въ послѣдствіи отпадаютъ; богъ же разумно-нравственной силы, Эа, входитъ въ составъ миѳологіи древнѣйшаго семитическаго государства, Халдеи. Три различныхъ племени соединились въ этой странѣ и положили основаніе ея цивилизаціи: низшій и древнѣйшій слой составляли Аккады, на которыхъ насѣли два сродныхъ между собою племени семитическаго происхожденія, чистые Семиты и Кушиты, первые преданные монотеизму, вторые съ наклонностью въ пантеизму. Сообразно съ этимъ, въ философской религіи, выработанной халдейскими жрецами, являются три верховныхъ божества, изъ которыхъ каждое принадлежитъ одному изъ означенныхъ племенъ. У Аккадовъ, носителей туранскаго міросозерцанія, заимствованъ былъ Эа, который получилъ названіе Нуа (Nouah); онъ сдѣлался представителемъ верховнаго Разума. Божествомъ вавилонскихъ Кушитовъ былъ Ану, по гречески Оаннесъ, котораго комментаторы называютъ Временемъ и Міромъ вмѣстѣ, то есть, живущимъ въ мірѣ Духомъ, ибо вѣчно движущееся время, переходящее отъ небытія къ бытію и отъ бытія къ небытію, считалось древними чистымъ выраженіемъ духа, какъ можно видѣть изъ философіи Гераклита. Ану, по преданію, ежедневно выходилъ изъ водъ, которыя представлялись началомъ всего сущаго; въ видѣ человѣка-рыбы, онъ преподавалъ Вавилонянамъ всѣ правила гражданскаго быта. Наконецъ, чисто семитическимъ божествомъ былъ Бель или Ваалъ, Владыка, богъ Силы, который подъ этимъ именемъ распространенъ былъ у многихъ семитическихъ племенъ. Къ этой верховной тріадѣ присоединяется и четвертое, женское божество. Оно распадалось на нѣсколько видовъ, ибо каждому изъ трехъ верховныхъ боговъ присвоивалась супруга, представлявшая внѣшнее его проявленіе; но всѣ эти формы сливались въ одно общее поклоненіе богинѣ Белитъ, Матери. Природѣ, верховной владычицѣ, Матери боговъ, царицѣ земли и подземнаго царства. Такимъ образомъ, всѣ четыре элемента сочетались въ философско-религіозномъ міросозерцаніи Халдеевъ.

Построивши такую систему, халдейскіе жрецы сохранили, въ качествѣ подчиненныхъ моментовъ, и прежнія божества, принадлежавшія сабеизму; но и тутъ они провели туже са-

мую схему. Верховной тріадѣ соотвѣтствовала подчиненная тріада, Синъ, Самасъ и Бинъ, боги мѣсяца, солнца и атмосферы, изъ которыхъ одинъ считался сыномъ Беля, другой сыномъ Нуа, третій сыномъ Ану. Четвертый же моментъ составляло поклоненіе планетамъ, которыя опять расположены были въ томъже порядкѣ: Адаръ, или Сатурнъ, соотвѣтствовалъ Ану, Мардукъ, или Юпитеръ, Белю, Небо, или Меркурій, Нуа, Истаръ, или Венера, Белитѣ; только пятая планета, Нергаль, или Марсъ, осталась безъ соотвѣтствія.

Очевидно, что въ этой сложной системѣ, гдѣ различныя вѣрованія были приведены въ стройный порядокъ, ключемъ всего зданія былъ Нуа, которымъ связывались противоположности семитическаго деизма и кушитскаго пантеизма, Бель и Ану. Между тѣмъ, Нуа былъ богомъ низшаго, покореннаго племени; это было божество, отходящее на задній планъ. Вслѣдствіе этого, борьба противоположностей не замедлила обнаружиться. Она выразилась въ вѣковой борьбѣ Семитовъ съ Кушитами, Ассиріи съ Вавилоніею.

Первенство въ этой борьбѣ получила Ассирія, которая въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ господствовала въ Западной Азіи. Съ этимъ вмѣстѣ является и новая религіозная форма. Ассиріяне сохранили халдейскую систему, но надъ троичностью халдейскихъ божествъ возвышался національный ихъ богъ, Ассуръ, чистый богъ Силы, покровитель ассирійскихъ завоевателей въ ихъ побѣдныхъ походахъ. Усилія Вавилонянъ освободиться отъ этого владычества были долго напрасны. Не помогала имъ и поддержка кушитскихъ Еламитовъ. Но наконецъ, съ помощью арійскихъ Медовъ, имъ удалось разрушить Ниневію, и тогда Вавилонское царство получило кратковременный блескъ. И тутъ опять является новая религіозная форма. Отъ Ану отдѣляется, въ качествѣ верховнаго божества, національный богъ Вавилонянъ, Илу, Единый и Благой, Духъ міра, котораго остальныя божества являются истеченіями. Вмѣстѣ съ Духомъ, Вавилоняне поклонялись однако и Силѣ. Представителемъ ея былъ у нихъ Бель-Мардукъ, богъ солнца, но солнца въ его измѣнчивости, въ переходѣ отъ лѣта къ зимѣ, отъ силы къ безсилію, и наоборотъ. Въ этомъ идеалистическомъ воззрѣніи на Силу лежитъ начало тѣхъ поклоненій измѣнчивымъ божествамъ, переходящимъ отъ одной

противоположности къ другой, которыя были столь распространены въ Западной Азіи. Наконецъ, при томъ пантеистическомъ направленіи, которое имѣла религія Вавилонянъ, верховное божество проявлялось во множествѣ подчиненныхъ божествъ, которыя всѣ становились предметомъ общественнаго поклоненія.

Таковы были основныя формы семитической религіи. Тѣже самыя начала мы находимъ и у Семитовъ Западной Азіи. Но здѣсь, также какъ у народцевъ Центральной Америки, отдѣльные моменты религіознаго міросозерцанія обособляются. Міровыя божества становятся богами народными и мѣстными. Тутъ нѣтъ уже и великихъ завоевательныхъ монархій; вмѣсто нихъ являются мелкія племена, которымъ рѣдко удается отстоять свою самостоятельность. Совокупность этихъ вѣрованій составляетъ четвертый моментъ въ этой группѣ, моментъ, распадающійся опять на четыре главныхъ отрасли.

Первое мѣсто среди этихъ племенъ, въ религіозномъ отношеніи, принадлежитъ Евреямъ, ведущимъ свое происхожденіе непосредственно изъ Халдеи. У нихъ устраняются всѣ посторонніе моменты и является чистое поклоненіе Богу Силы, но Силы разумно-нравственной. Имя ему Іегова, Сущій; онъ—Творецъ неба и земли, могучій и грозный Властелинъ, но онъ же вмѣстѣ установитель закона и нравственнаго порядка. У Евреевъ, также какъ и у халдейскихъ ихъ предковъ, къ поклоненію Силѣ всегда присоединялся нравственный моментъ. Въ самомъ началѣ человѣческаго рода ставится нравственный вопросъ; исторія начинается съ грѣхопаденія, и весь слѣдующій затѣмъ разсказъ носитъ туже печать. И эта религія сохранилась у Евреевъ во всей своей чистотѣ, расширяясь только съ теченіемъ времени и получая болѣе и болѣе общечеловѣческій характеръ. Не смотря на наклонность ихъ къ воспринятію вѣрованій сродныхъ съ ними семитическихъ племенъ, лучшіе ихъ люди, исполненные религіознаго духа, постоянно предохраняли ихъ отъ смѣшенія своего чистаго служенія съ посторонними элементами. Вслѣдствіе этого, оно удержалось у нихъ неприкосновеннымъ и послужило исходною точкою для дальнѣйшаго развитія человѣчества. Мы увидимъ далѣе глубокій смыслъ этого явленія.

Другіе моменты семитическихъ вѣрованій развиваются среди другихъ племенъ Западной Азіи. Одностороннее поклоненіе богу Силы, подъ именемъ Сутека, несли съ собою воинственные народы, покорившіе древній Египетъ. Тоже самое начало мы находимъ и у сродныхъ имъ, болѣе или менѣе кочевыхъ племенъ, населявшихъ Аравію. Здѣсь надъ первоначальнымъ сабеизмомъ возвышается поклоненіе единому верховному богу, который носитъ названіе Алъ-Илахъ или Аллахъ, Сильный. Рядомъ съ нимъ однако Аравитяне поклонялись и женскому божеству, которое носило различныя названія, а также и множеству мѣстныхъ божествъ. Но въ послѣдствіи, особенно подъ вліяніемъ еврейскихъ воззрѣній, всѣ эти подчиненныя формы устраняются, и остается чистое поклоненіе Аллаху, которое нашло полное свое выраженіе въ исламѣ.

Совершенно противоположный, идеалистическій моментъ вырабатывается на сѣверѣ, въ Сиріи и Малой Азіи, гдѣ семитическія племена смѣшиваются съ другими и отъ воинственности переходятъ въ изнѣженности. Здѣсь мы находимъ поклоненіе Силѣ въ ея измѣнчивости, въ переходѣ отъ одной противоположности въ другую, отъ жизни къ смерти, отъ силы къ безсилію, отъ мужеской формы въ женскую, и наоборотъ. Отсюда тѣ странные миѳы и тѣ безобразные обряды, которые поражаютъ насъ въ религіяхъ этихъ странъ. Отсюда представленія божествъ, сочетающихъ въ себѣ обѣ противоположности, мужскихъ и женскихъ вмѣстѣ, представленія, которымъ стараются подражать и ихъ поклонники. Отсюда и тотъ оргіазмъ, которымъ отличаются эти вѣрованія. Одержимые духомъ, который на точкѣ зрѣнія натурализма представляется внутреннею, естественною силою, влекущею человѣка, совершающіе обряды въ изступленіи кидаются изъ одной крайности въ другую, то предаваясь полному разгулу чувственности, то сами налагая на себя руку, и обрекая себя вѣчному воздержанію.

Наконецъ, у торговыхъ Финикіянъ соединяются опять всѣ предъидущіе моменты въ видѣ мѣстныхъ поклоненій. Общая основа халдейскаго сабеизма сохраняется у нихъ какъ поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ, солнцу, лунѣ и пяти планетамъ, которыя служили имъ путеводителями въ ихъ

отважныхъ морскихъ походахъ. Эти божества они называли Могучими, Кабиримъ. Къ семи свѣтиламъ просоединялось и восьмое божество, связывающее остальныя, Есмунъ, невидимый для глазъ, представитель неба и господствующаго въ немъ вѣчнаго порядка. Но рядомъ съ этою, отходящею на задній планъ астральною основою, развивалось у Финикіянъ поклоненіе различнымъ типамъ бога Силы. Племенной богъ Семитовъ, Ваалъ, принималъ у нихъ разнообразныя формы, вслѣдствіе чего онъ обозначается нерѣдко множественнымъ числомъ, Ваалы, Баалимъ. Проявляясь въ палящей силѣ солнца, онъ становился грознымъ Молохомъ, или Ваалъ-Гаммономъ, и требовалъ человѣческихъ жертвъ. Таковымъ онъ былъ въ Сидонѣ и въ Карѳагенѣ. Въ Гебалѣ, или Библосѣ, напротивъ, господствовало поклоненіе Силѣ измѣнчивой, переходящей отъ жизни къ смерти, и наоборотъ. Имя этому богу было Таммузъ или Адонаи, Господь, откуда Греки взяли своего Адониса. Въ Тирѣ, наконецъ, является новая форма, въ которой сочетаются обѣ предъидущія: солнечный богъ, типъ силы, представляется какъ герой, неутомимый странствователь и борецъ. Тирскій Мелькартъ сдѣлался прототипомъ греческаго Геракла. Къ каждому мужскому божеству присоединялось и женское, которое однако, сообразно съ общимъ характеромъ семитическихъ религій, понималось не столько какъ самостоятельная личность, сколько какъ внѣшнее проявленіе мужскаго божества. Такъ оно и называется въ памятникахъ. Этотъ женскій типъ носитъ разныя названія, но всѣ они сливаются въ имени великой богини Астороетъ, или Астарты.

Таковъ былъ циклъ семитическихъ вѣрованій. Мы видимъ, что Евреи занимаютъ здѣсь извѣстное мѣсто въ ряду другихъ, представляя отдѣльный моментъ въ общемъ развитіи. Откуда же спеціальное ихъ назначеніе въ исторіи человѣчества? Отчего религія этого маленькаго племени, затерянаго среди другихъ, послужила исходною точкою, съ одной стороны для ислама, замѣнившаго собою всѣ другія религіи Западной Азіи, съ другой стороны для высшей религіи, какую знаетъ человѣчество, для христіанства? Богословіе объясняетъ это спеціальнымъ откровеніемъ Бога; мы уже высказались выше на счетъ возможности такого откровенія. Но независимо отъ того, необходимо и историческое объ-

ясненіе, ибо религіозное откровеніе проявляется въ исторіи, въ связи съ предъидущими и послѣдующими моментами человѣческаго развитія. Не касаясь богословской почвы, историкъ обязанъ, съ своей стороны, показать, почему это маленькое племя играетъ такую важную историческую роль.

Дѣло въ томъ, что религія Евреевъ заключаетъ въ себѣ во всей ея чистотѣ ту существенную истину, которая составляетъ глубочайшій смыслъ не только всѣхъ семитическихъ вѣрованій, но и всего развитія древнихъ религій. Мы видѣли, что эти религіи содержатъ въ себѣ всю совокупность опредѣленій абсолютнаго бытія; но собственно говоря, натуралистическому міросозерцанію, свойственному первоначальному синтезу, вполнѣ доступно было только поклоненіе Богу Силы. Остальные моменты являлись лишь въ скудныхъ и недостаточныхъ очертаніяхъ. Полное откровеніе Слова въ нравственномъ мірѣ стало возможнымъ уже на гораздо болѣе высокой ступени развитія, послѣ философскаго періода, разработавшаго отвлеченно-общія начала человѣческой жизни. Для самихъ Евреевъ, оно доселѣ осталось непонятнымъ. Полное же откровеніе Духа можетъ быть только завершеніемъ всего человѣческаго развитія; оно требуетъ новаго философскаго приготовленія. На первоначальной ступени, вмѣсто высшаго сочетанія противоположностей, идеалистическое начало порождаетъ чистый пантеизмъ, то есть, одностороннее воззрѣніе, ведущее къ поглощенію частнаго общимъ. Отсюда высокое значеніе семитическихъ вѣрованій, и въ особенности религіи Евреевъ, въ общемъ развитіи человѣчества. Другія религіи древняго міра представляютъ нерѣдко бо̀льшую полноту элементовъ и бо̀льшую ширину міросозерцанія; въ нихъ вырабатываются такіе существенные моменты религіозной жизни, которые у Евреевъ являются только въ видѣ слабыхъ намековъ, напримѣръ представленія о безсмертіи души, о будущихъ наградахъ и наказаніяхъ. Но одни Евреи сохранили для человѣчества чистое ядро всего религіознаго развитія древняго міра, именно, поклоненіе Богу Силы, какъ высшему нравственному Существу. Оттого религія этого незначительнаго, повидимому, племени сдѣлалась точкою исхода, съ одной стороны, для могучаго ислама, съ другой стороны для христіанскаго спиритуализма. Исламъ представляетъ обще-

народную форму семитическаго богопочитанія. Это—религія Бога Силы, очищенная отъ всѣхъ постороннихъ примѣсей, но уже не какъ достояніе извѣстнаго народа, а какъ поклоненіе, стремящееся покорить себѣ все человѣчество. Христіанство же, принимая за точку отправленія религію Бога Силы, рядомъ съ нимъ поставило Слово, сѣдящее одесную Силы (Матѳ. XXVI, 64), и къ обоимъ лицамъ присовокупило Духъ, который обѣщанъ былъ Христомъ, какъ будущій утѣшитель. Религіозное сознаніе переносится здѣсь уже на новую почву; но первоначальная основа, коренящаяся въ еврейской религіи, сохраняется и признается, какъ предшествующій, приготовительный моментъ этого высшаго развитія. Мы видимъ, что историческими законами вполнѣ объясняется преемственная связь этихъ вѣрованій и значеніе ихъ въ развитіи человѣчества. Но почему это чистое откровеніе досталось на долю именно Евреямъ, а не другому племени, это зависѣло, конечно, отъ воли открывающагося людямъ Божества.

Въ противоположность семитическому міросозерцанію, религія Духа, на сколько она была возможна на этой ступени, вырабатывается у юго-восточныхъ Аріевъ. И тутъ мы находимъ тѣже четыре момента, которые распредѣляются между четырьмя различными народами: Бактрами, Медами, Персами и наконецъ, Индусами.

Первою философскою разработкою древне-арійскихъ вѣрованій была религія Заратуштры, или Зороастра, основанная на противоположеніи добраго начала злому. Верховнымъ божествомъ является здѣсь Агурамазда, или Ормуздъ, богъ свѣта, царь небесный, установитель закона, источникъ всякой истины и добра, создавшій міръ своимъ премудрымъ Словомъ, названіе которому Гоноверъ. Противоположно ему злое начало, Ангромайніусъ, или Аримань, духъ тьмы, который старается портить все, что Ормуздъ создаетъ и дѣлаетъ добраго. Какъ Ормузду подчиненъ сонмъ чистыхъ духовъ въ іерархическомъ порядкѣ, такъ и Аримань имѣетъ соотвѣтствующее имъ царство злыхъ демоновъ. Между этими двумя началами идетъ вѣчная борьба, такъ что весь міръ, и духовный и физическій, раздѣляется между ними. Человѣкъ стоитъ посерединѣ; онъ созданъ былъ добрымъ, но былъ развращенъ Ариманомъ.

Однако Ормуздъ не оставляетъ его безъ помощи. Тѣ, которые слѣдуютъ его закону и въ теченіи жизни борются противъ зла, восходятъ послѣ смерти на небо, въ жилище свѣтлыхъ духовъ; другіе же низвергаются въ темную бездну. Зендская религія признаетъ однако окончательное торжество добра. Придетъ время, когда зло будетъ побѣждено, и Ариманъ исчезнетъ навсегда.

Эта чисто-нравственная религія потерпѣла существенныя измѣненія при переходѣ къ Медамъ, смѣшаннымъ съ туранскими племенами. Вліяніе мѣстнаго поклоненія земнымъ божествамъ, которыя представлялись въ формѣ змѣй, повело къ тому, что злому началу стали воздавать почести наровнѣ съ добрымъ. Ормуздъ остался верховнымъ, чистымъ божествомъ; но и Ариману, въ видѣ змѣи Афразіабъ, начали приносить умилостивительныя жертвы. Мы видѣли уже эти два направленія въ религіи Гондовъ. Съ этимъ соединялись у Медовъ и магическіе обряды. Образовалось особое жреческое сословіе Маговъ, которые были представителями этого смѣшаннаго служенія. Можно думать, что они же ввели и поклоненіе заимствованному у Вавилонянъ женскому божеству, которое получило здѣсь имя Анагиты.

Съ владычествомъ Персовъ произошла реакція противъ этого направленія. Однако и Персы не долго остались при чистой религіи Зороастра. У нихъ мало по малу верховное мѣсто занялъ уже не Ормуздъ, богъ Разума и Добра, а Митра, богъ Силы, который считался посредникомъ между добрымъ и злымъ началомъ, ибо сила стоитъ именно посрединѣ между отвлеченно-общимъ элементомъ и частнымъ. Явленіе этого божества Персы видѣли въ солнцѣ, которое, съ одной стороны, представляется источникомъ всякой благодѣтельной силы въ природѣ, а съ другой стороны, своимъ движеніемъ производя перемѣну дня и ночи, носитъ въ себѣ идеалистическій моментъ сочетанія противоположностей. Митра—царь царей, герой побѣдитель, совершающій свое торжественное шествіе по небу. Мы видѣли уже, что весьма часто воинственныя племена ставятъ себя подъ покровительство солнца, какъ небеснаго героя. Въ завоевательной монархіи Персовъ естественно должно было водвориться поклоненіе богу Силы, проявляющемуся въ этомъ

свѣтилѣ. Такимъ образомъ, и у юго-восточныхъ Аріевъ развивается этотъ моментъ.

Посредствующее положеніе Митры открывало вмѣстѣ съ тѣмъ доступъ и чисто земнымъ элементамъ. И точно, у Персовъ, также какъ у Медовъ, вводится поклоненіе Анагитѣ; но и тутъ это было признакомъ разложенія прежнихъ вѣрованій, а вмѣстѣ и паденія Персидскаго государства.

Наконецъ, въ этомъ циклѣ иранскихъ вѣрованій мы находимъ и высшее идеалистическое начало, завершающее собою всѣ остальныя. Сила могла служить посредствующимъ звеномъ между добромъ и зломъ, но она не въ состояніи была произвести внутреннее объединеніе противоположностей. Для этого требовалось духовное начало. Оно явилось въ понятіи о Безпредѣльномъ Времени, Зрванъ-Акарана, изъ котораго, по ученію позднѣйшихъ послѣдователей Зороастра, истекаютъ какъ Ормуздъ, такъ и Ариманъ, и въ которое оба должны возвратиться по истеченіи вѣковъ. Мы видѣли уже, что время для древнихъ было символомъ и выраженіемъ Духа. Но у иранскихъ племенъ, болѣе склонныхъ къ натурализму, это начало не могло получить надлежащаго развитія. Оно осталось скорѣе философскимъ понятіемъ, нежели предметомъ религіознаго поклоненія. Полное развитіе религіи Духа у юго-восточныхъ Аріевъ принадлежитъ Индіи.

Первобытная религія Индусовъ, въ томъ видѣ какъ она является въ священной ихъ книгѣ, Ригъ-Ведѣ, была таже самая, которая на первыхъ порахъ господствовала у всѣхъ юго-восточныхъ Аріевъ. Это былъ родъ первобытнаго сабеизма, состоявшаго въ поклоненіи различнымъ небеснымъ силамъ. Три божества возвышаются однако надъ другими въ этотъ періодъ: Варуна, богъ небесной тверди, прославляемый во многихъ гимнахъ, какъ верховное божество, Индра, богъ небесной силы, проявляющейся въ громѣ, въ солнцѣ и другихъ небесныхъ явленіяхъ, наконецъ Агни, огонь, соединяющій небо съ землею. Къ нимъ присоединяется и Мать боговъ, Природа, богиня Адити. Во времена завоевательнаго движенія племени, Индра естественно былъ верховнымъ его покровителемъ. Въ послѣдствіи же, съ осѣдлою жизнью, Агни занялъ первенствующее мѣсто. Какъ жизнь солнца, онъ является свѣтомъ небеснымъ; какъ огонь домашняго очага, онъ становится центромъ гражданской жизни, наконецъ, какъ

жертвенное пламя, онъ служитъ связью между богами и человѣкомъ. Въ силу послѣдняго признака, съ нимъ отождествляется и Сома, жертвенный напитокъ, изливаемый на алтарь и духовно питающій человѣка. Развитіе этого поклоненія огню привело наконецъ Индусовъ къ понятію о животворящемъ Духѣ, или о душѣ міра. Но философская разработка этого понятія потребовала новыхъ религіозныхъ формъ. Первобытные боги, не соотвѣтствовавшіе болѣе новой идеѣ, отступили на задній планъ. Вмѣсто нихъ явилось единое верховное Божество, душа міра, которое получило названіе Брамы. Прежнее многобожіе разрѣшилось въ чистый пантеизмъ.

На этомъ однако не остановилось религіозное развитіе Индіи. И тутъ опять является совокупность всѣхъ моментовъ абсолютнаго бытія. Прежде всего, въ связи, повидимому, съ борьбою между кастою жрецовъ и кастою воиновъ, между браманами и кшатріями, богу-Духу противополагается богъ Силы. Послѣдній былъ заимствованъ у туземнаго кушитскаго племени, покореннаго Аріями. То былъ Сива, богъ Силы съ идеалистическимъ характеромъ, какъ сочетаніе противоположностей, вмѣстѣ грозный и благодѣтельный, производитель и разрушитель. Борьба кончилась примиреніемъ: при пантеистическомъ характерѣ религіи, легко было Сиву принять, какъ особенную форму тогоже Брамы. Но для того, чтобы онъ не могъ получить высшаго значенія, браманы противопоставили ему другаго бога, котораго они отдѣлили изъ прежняго Брамы, именно Вишну, бога Жизни, болѣе близкаго человѣку, нежели Брама, принимающаго разнообразныя формы для блага міра и человѣчества. Изъ этихъ трехъ лицъ составилось индѣйское Тримурти, тріединое Божество, представляющее три опредѣленія единой души вселенной. Брама остался верховнымъ источникомъ всего сущаго; но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ сдѣлался спеціальнымъ божествомъ брамановъ, богомъ верховной мудрости, закона и порядка. Сива же и Вишну получили атрибуты силы и жизни.

Недоставало четвертаго, личнаго или частнаго элемента. Онъ явился въ буддизмѣ, какъ восполненіе, но вмѣстѣ и какъ отрицаніе трехъ первыхъ. Буддизмъ есть выраженіе индѣйскаго пантеизма въ чисто индивидуалистической фор-

мѣ; въ немъ, по крайней мѣрѣ въ первоначальномъ его видѣ, нѣтъ ничего, кромѣ человѣка и личной его судьбы. Основатель этой религіи, Сакіамуни, именуемый также Будда, мучился желаніемъ избавить людей отъ всѣхъ постигающихъ ихъ бѣдствій, отъ болѣзней, старости и страданій. Самая смерть, казалось, не даетъ успокоенія, ибо, въ силу индѣйскаго догмата переселенія душъ, она становится началомъ новыхъ треволненій. Единственное средство освободить человѣка отъ гнетущихъ его золъ Сакіамуни видѣлъ въ уничтоженіи личной жизни: человѣкъ долженъ перестать быть единичнымъ существомъ. Путемъ же къ достиженію этой высшей цѣли, конечнаго успокоенія, онъ признавалъ воздержаніе отъ всякихъ личныхъ помысловъ, проистекающихъ изъ привязанности къ обманчивымъ благамъ міра, уничтоженіе въ себѣ всякихъ желаній и развитіе чисто общаго начала, именно, духовнаго созерцанія, человѣколюбія, братства. Сакіамуни проповѣдывалъ чистѣйшую идеалистическую мораль, всеобщее братство людей, прощеніе обидъ, любовь къ врагамъ. Все это было только дальнѣйшимъ развитіемъ индѣйскаго міросозерцанія; но въ отличіе отъ браманизма, результатомъ этой чисто нравственной жизни является не переходъ въ лучшую жизнь, а полное уничтоженіе, Нирвана. Отрицая въ себѣ все частное, человѣкъ превращается наконецъ въ ничто. Ибо, отрицая частное во имя общаго, видя въ первомъ только обманчивый призракъ, источникъ всѣхъ золъ, Сакіамуни отрицалъ вмѣстѣ съ тѣмъ и общее во имя частнаго; онъ отвергалъ тѣ верховныя начала, которыя, налагая на человѣка неизмѣнный законъ, со всѣхъ сторонъ связывали его индивидуальное существованіе. Онъ хотѣлъ для человѣка свободы, но не видѣлъ ея нигдѣ, кромѣ уничтоженія.

Черезъ это, онъ становился въ самое рѣзкое, какъ религіозное, такъ и политическое противорѣчіе съ браманами. Онъ отвергалъ ихъ божества; онъ не признавалъ и ихъ раздѣленія людей на касты. По его ученію, всѣ люди, какъ братья, равны; всѣ равно призваны къ чистой жизни и посредствомъ нея могутъ достигнуть конечнаго успокоенія. Различіе между ними состоитъ только въ различной степени внутренней силы и нравственной чистоты. Браманизмъ, конечно, не могъ терпѣть ученія, которое ниспровергало всѣ его основы.

Между послѣдователями двухъ религій возгорѣлась борьба. Буддизмъ былъ изгнанъ изъ Индіи; но онъ распространился по всей Восточной Азіи, сдѣлавшись такимъ же общенароднымъ выраженіемъ арійскаго пантеизма, какимъ исламъ является въ отношеніи къ семитическому монотеизму.

Въ этомъ расширеніи буддизмъ потерпѣлъ однако существенное измѣненіе. Въ Индіи онъ былъ только отдѣльнымъ моментомъ общаго религіознаго развитія; въ предѣлахъ пантеистическаго воззрѣнія, онъ оставался на чисто индивидуальной точкѣ зрѣнія. Но сдѣлавшись общенародною религіею, онъ воспринялъ въ себя и отвергаемыя имъ прежде высшія начала; онъ связалъ человѣка съ Божествомъ. Расширенный буддизмъ, также какъ и браманизмъ, признаетъ единую душу міра, живущую во всемъ. Сліяніе съ этою божественною душою, или Духомъ, составляетъ высшую цѣль человѣка. Нирвана перестаетъ уже быть полнымъ уничтоженіемъ; оно представляется, какъ успокоеніе въ лонѣ Бога, или какъ вѣчное блаженство въ единеніи съ божественнымъ Духомъ. Для руководства человѣка къ этой цѣли, Духъ воплощается въ избранныхъ имъ людей. Первымъ такимъ воплощеніемъ былъ самъ Сакіамуни, который вслѣдствіе этого сдѣлался предметомъ высшаго религіознаго поклоненія у его послѣдователей. Но эти воплощенія не прекращаются. Съ смертью одного, Духъ переходитъ въ другаго, который занимаетъ мѣсто перваго и становится духовнымъ центромъ религіознаго союза. Таковъ тибетскій Далай-Лама.

Такимъ образомъ, въ буддизмѣ и въ исламѣ выразилась въ общечеловѣческой формѣ противоположность двухъ началъ, раздѣлявшихъ азіатскіе народы, натуралистическаго и идеалистическаго, семитическаго и арійскаго. Съ переходомъ въ Европу, мы становимся уже на иную почву. Но для того, чтобы могло выработаться новое воззрѣніе, нужно было столкновеніе и взаимнодѣйствіе этихъ двухъ элементовъ. Гдѣ же произошло это столкновеніе? Поприщемъ его былъ Египетъ, который вслѣдствіе того составляетъ посредствующее звено между Азіею и Европою.

Египетъ представляетъ самостоятельное явленіе въ исторіи древняго міра. Населенный племенемъ, сроднымъ съ Кушитами, и также какъ послѣдніе, наклоннымъ къ пантеизму, онъ развивается первоначально чисто извнутри себя,

начиная съ древнѣйшей формы философскихъ религій. Подобно Америкѣ, онъ является какъ бы оторванною вѣтвью отъ общаго ствола. Но именно это самобытное развитіе дѣлаетъ его особенно любопытнымъ для историка; на немъ, также какъ и на Америкѣ, подтверждается общность законовъ человѣческаго духа.

Въ исторіи Египта различаютъ три періода: древнѣйшій, мемфисскій, средній, ѳивскій, и новый, саисскій. Сначала главнымъ центромъ историческаго движенія является Средній Египетъ, потомъ Верхній, и наконецъ Нижній, ближайшій къ Европѣ.

Какъ и всѣ первобытные народы, покоряющіе себѣ извѣстную страну, Египтяне, при первомъ своемъ поселеніи, ставили себя подъ покровительство небесной силы, явленіе которой они видѣли въ солнцѣ. Отсюда преданія о первыхъ владѣльцахъ этой земли, служителяхъ солнца, Горъ-Шесу. Но съ осѣдлою жизнью и съ водвореніемъ государственнаго порядка, этотъ первобытный сабеизмъ переходитъ въ философскій, который и составляетъ характеристическій типъ перваго періода. Новѣйшія открытія на нашихъ глазахъ возстановляютъ существенныя черты этого времени. Всматриваясь въ нихъ, мы не можемъ не замѣтить значительнаго сходства древнѣйшей египетской цивилизаціи съ китайскою: таже любовь къ неизмѣнному порядку, тотъже трезвый, практическій взглядъ на вещи, тотъже нравственный строй, выражающійся въ сентенціозной морали, тоже высокое развитіе техническаго искусства, при маломъ полетѣ воображенія. Насъ поражаетъ сходство даже въ уродливыхъ изображеніяхъ верховнаго божества мемфисскаго періода, Фта. Это былъ богъ неба, искусный устроитель вселенной, вслѣдствіе чего Греки сравнивали его съ своимъ Гефестомъ. Онъ распредѣляетъ время, установляетъ мѣру и законы. Неразлучною съ нимъ является богиня Ма, мудрость и справедливость. Для изображенія этого бога Египтяне придумывали замысловатые, хотя далеко не поэтическіе символы. О немъ говорили, что онъ катаетъ по небу свое яйцо, то есть, солнце; вслѣдствіе этого, символомъ его считался жукъ (Ateuchus sacer), катающій навозные шарики, въ которые это насѣкомое обыкновенно кладетъ свои яйца. Какъ осѣняющій своимъ покровомъ всѣ свои произведенія, Фта изображался

въ видѣ грифа, раскрывающаго свои широкія крылья. А такъ какъ небесный богъ считался и мужскимъ и женскимъ вмѣстѣ, то рядомъ съ грифомъ, символомъ материнскаго попеченія, является и быкъ, символъ производящей силы. Видимымъ воплощеніемъ этого начала былъ знаменитый быкъ Апись, который, по преданію, рождался отъ коровы, оплодотворенной небеснымъ лучемъ. Онъ долженъ былъ носить на себѣ всѣ аттрибуты бога: жука, грифа, изображенія солнца и мѣсяца. Почитаніе Аписа было впрочемъ введено уже второю династіею, которая къ поклоненію небесному порядку начала присоединять символы производящей силы. Въ храмѣ Фта въ Мемфисѣ было и святилище боговъ, которые выдавались за его дѣтей, и которыхъ Греки называютъ Кабирами. Мы видѣли уже, что въ Финикіи этимъ именемъ означались семь свѣтилъ, которыя естественно считались дѣтьми небеснаго бога.

Если въ Мемфисѣ верховнымъ богомъ былъ Фта, то въ другихъ городахъ Египта преобладали другіе моменты того же философскаго сабеизма. Къ востоку, гдѣ восходитъ солнце, распространено было поклоненіе этому свѣтилу, какъ оплодотворяющей силѣ. Здѣсь былъ древній Онъ, который Греки называли Геліополисомъ, городомъ солнца. Это божество носило здѣсь названіе Тумъ или Ра. Оно считалось сыномъ Фта, вторымъ послѣ него правителемъ Египта. Символомъ его былъ быкъ Мневисъ, поклоненіе которому было введено, вмѣстѣ съ поклоненіемъ Апису, царемъ второй династіи, Какеу, самцемъ изъ самцовъ, какъ означаетъ его имя. Повидимому, тому же божеству, но въ другой формѣ, посвященъ былъ и введенный въ тоже время козелъ, другой символъ производительной силы, которому поклонялись въ лежащемъ еще болѣе къ востоку городѣ Мендесъ. Это божество считалось въ числѣ восьми первоначальныхъ боговъ Египтянъ, но ему не было установлено общаго празднества, и имя его не упоминается въ другихъ мѣстахъ.

Въ отличіе отъ солнца, какъ представителя производительной силы, свѣтило ночи, мѣсяцъ, мѣрило времени, являющееся въ противоположныхъ фазахъ, представляло для Египтянъ идеалистическій моментъ сабеизма. Носителемъ мѣсяца былъ Тотъ, котораго Греки сравнивали съ Гермесомъ. Главное его поклоненіе сосредоточивалось въ городѣ

Шмунъ, который Греки называли Гермополисомъ. Тотъ былъ богъ времени, то есть, какъ мы уже объяснили выше, вѣчно живой духъ; ему посвящался первый день и мѣсяцъ въ году. Его, также какъ Фта, сопровождала богиня Ма, истина и справедливость. Онъ считался представителемъ науки, изобрѣтателемъ письменъ. Наконецъ, онъ игралъ существенную роль и въ царствѣ мертвыхъ, Аменти, гдѣ онъ записывалъ приговоры надъ умершими. Какъ двойственное божество, небесное и подземное, онъ имѣлъ и два посвященныхъ ему животныхъ: въ качествѣ небеснаго бога птицу, ибиса, истребителя змѣй, въ качествѣ подземнаго бога ночную обезъяну кинокефала. Поклоненіе душамъ умершихъ и будущая жизнь съ самыхъ первыхъ временъ составляли одинъ изъ главнѣйшихъ предметовъ попеченія Египтянъ. Но это поклоненіе особенно развилось во времена четвертой династіи. Если цари второй династіи вводили символы производительной силы, то цари четвертой династіи увѣковѣчили себя постройкою пирамидъ.

Наконецъ, въ соотвѣтствіи съ предъидущими богами, мы находимъ и женскія божества, поклоненіе которымъ сосредоточивалось главнымъ образомъ въ Нижнемъ Египтѣ. Въ Саисѣ поклонялись богинѣ Нейтъ, небесной тверди, которую Греки сравнивали съ Аѳиною. Это былъ тотъже Фта, мужскій и женскій вмѣстѣ, но съ преобладаніемъ женской формы. Если Фта изображался какъ быкъ и грифъ, то Нейтъ изображалась наоборотъ, какъ грифъ и быкъ. Далѣе, въ Атарбехисѣ, какъ называли этотъ городъ Греки, поклонялись богинѣ Гаторъ, означавшей небесный сводъ, какъ домъ солнца. Ей посвящалась корова, и она сама изображалась съ коровьею головою, иногда въ видѣ кормилицы, питающей зрѣющую силу солнца. Наконецъ, въ Бубастисѣ поклонялись богинѣ Паштъ, въ которой Греки видѣли Артемиду, богиню мѣсяца. Ей посвящалась кошка, въ качествѣ ночнаго животнаго, представляющаго луну, по толкованію Плутарха. Паштъ называлась Любящею Фта; но повидимому была также нѣкоторая связь между этою богинею и Тотомъ, ибо одна дорога вела въ Бубастисѣ къ храмамъ обоихъ божествъ.

При скудости извѣстій, мы не знаемъ, какую роль играло поклоненіе этимъ женскимъ божествамъ въ древнѣйшей исторіи Египта. Но нельзя не замѣтить, что этотъ періодъ

заключается въ памятникахъ правленіемъ царицы, которую Греки называютъ Нитокрисъ, имя, объясняемое какъ Нейтъ-акеръ, то есть, Нейтъ побѣдительница. Введеніе ли этого женскаго элемента повело къ разложенію древне-египетскаго государства, или были на то другія причины, намъ неизвѣстно. Въ источникахъ оказывается тутъ перерывъ, послѣ котораго Мемфисское государство исчезаетъ, и центръ историческаго движенія и политической жизни переносится уже на югъ, въ Ѳивы.

Здѣсь, вмѣсто философскаго сабеизма, исходящаго отъ поклоненія Небу, какъ началу разумнаго порядка, развивается уже чистый пантеизмъ. Верховнымъ божествомъ Ѳивъ является Аммонъ, душа міра, или Духъ, все проникающій. Но и тутъ это единое божество расчленяется на моменты, представляющіе различныя формы единой сущности. Подъ именемъ Аммонъ-Ра міровой духъ сливается съ богомъ Силы, проявляющейся въ солнцѣ. Ра былъ верховнымъ покровителемъ египетскихъ царей завоевателей. Въ борьбѣ съ семитическими племенами, съ которыми они пришли въ столкновеніе въ этотъ періодъ, у Египтянъ развились завоевательныя стремленія; ихъ оружію покорилась вся Западная Азія. Аммонъ-Ра былъ ихъ предводителемъ въ этихъ побѣдахъ. Съ этими двумя формами верховнаго Божества сочеталось еще третье, Озирисъ, богъ добра, Уннувре, котораго Египтяне отождествляли съ Фта. Ему, также какъ и въ религіи Зороастра, противополагался духъ зла, Сетъ, съ которымъ онъ находился въ постоянной борьбѣ. Наконецъ, къ этимъ мужскимъ божествамъ присоединялось и женское, которое въ связи съ Аммономъ называлось Мутъ, то есть, мать, въ связи съ Озирисомъ Изисъ, и Гаторъ въ связи съ Ра.

Таковы были верховныя божества; но подъ ними были и другія, второстепенныя, которыя также располагались постоянно тріадами. Пантеистическое воззрѣніе все въ себя принимало и вездѣ видѣло проявленія божественной сущности. Душа бога проявлялась и въ посвященныхъ ему животныхъ, которыя, вслѣдствіе того, дѣлались предметомъ поклоненія. Такимъ образомъ, вся природа представлялась какъ единое цѣлое, оживляемое единымъ духомъ въ безконечно-разнообразныхъ формахъ.

Не трудно видѣть сходство трехъ верховныхъ египетскихъ божествъ съ тремя главными божествами юго-восточныхъ Аріевъ: Аммона съ Брамою, Озириса съ Ормуздомъ и Ра съ персидскимъ Митрою. Египетъ, въ этотъ періодъ, представляетъ, можно сказать, сокращеніе всей древне-арійской культуры, и вмѣстѣ съ тѣмъ полное развитіе идеалистическаго момента древнихъ религій. Но на этой ступени Египтяне не остановились. Вслѣдствіе столкновенія съ семитическими племенами, религіозное сознаніе получило у нихъ дальнѣйшее движеніе. Какъ извѣстно, въ это время произошло покореніе Египта семитическими кочевниками, которые принесли съ собою своего бога Ваала, подъ именемъ Сутека. Борьба продолжалась цѣлыя столѣтія, и хотя Египетъ наконецъ восторжествовалъ, однако не иначе какъ прошедши черезъ долгій періодъ униженія. Временно Ѳивы возрождаются въ новомъ блескѣ, но окончательно они падаютъ, и центръ, какъ историческій, такъ и политическій, переносится въ Нижній Египетъ.

Эта борьба отразилась и на религіозныхъ вѣрованіяхъ Египтянъ. Между тѣмъ какъ въ религіи Зороастра Ормуздъ никогда не побѣждается Ариманомъ, въ Египтѣ, напротивъ, является миѳъ объ убіеніи Озириса Сетомъ, который отождествляется съ семитическимъ Сутекомъ. Тѣло бога разсѣкается на части и разбрасывается по всей землѣ. Пантеистическое единобожіе, въ борьбѣ съ противоположнымъ ему началомъ Силы, какъ бы разрывается на клочки и даетъ бытіе частнымъ силамъ природы. Но этимъ не кончается религіозное событіе. Послѣ смерти Озириса остается жена его Изида, великая Мать-Природа, которая всюду отыскиваетъ разсѣянные члены мужа и мститъ его убійцѣ. Этотъ миѳъ становится центромъ религіознаго міросозерцанія въ третій періодъ египетской исторіи, вслѣдствіе чего Озирисъ, Изида и весь циклъ окружающихъ ихъ божествъ считались младшими изъ боговъ Египта.

Мы видѣли, что Саисъ въ первый періодъ былъ мѣстомъ поклоненія богинѣ Нейтъ. Въ настоящее время эта богиня отождествляется съ Изидою, или же, по другому воззрѣнію, подъ именемъ Нутпе, является ея матерью, также какъ и матерью всѣхъ боговъ этого цикла, то есть, Озириса, Сета, Гора и Нефтисъ. Но этимъ выражалось только, что всѣ эти

божества принадлежали къ одной категоріи. Въ истинномъ же миѳѣ, Горъ, то есть опять Солнце, представитель Силы, является сыномъ Изиды и мстителемъ за отца. Горъ побѣждаетъ Сета и царствуетъ на землѣ; Озирисъ же отходитъ въ царство мертвыхъ и тамъ становится верховнымъ властителемъ и судьею. Этотъ судъ Озириса въ Аменти, въ связи съ плачемъ Изиды о погибшемъ мужѣ, составляетъ главное содержаніе египетскихъ мистерій, которыя отъ нихъ перешли въ послѣдствіи и къ Грекамъ.

Черезъ это, религіозное міросозерцаніе третьяго періода получило такой же нравственный характеръ, какой оно имѣло и въ первый періодъ. Чистота жизни, въ виду будущихъ наградъ и наказаній, была главнымъ предметомъ попеченія Египтянъ. Но на этотъ разъ, нравственный порядокъ примыкаетъ уже не къ небесному богу, представителю вѣчнаго и неизмѣннаго закона, а къ земной богинѣ, олицетворяющей въ себѣ матеріальное начало, изъ котораго рождается частное бытіе. Это начало могло быть источникомъ новаго міросозерцанія; но хотя богиня производитъ изъ себя новую жизнь, однако она еще болѣе сокрушается о лучшей жизни, отъ нея ушедшей. Взоры Египтянъ были болѣе обращены къ прошедшему, нежели къ будущему. Выбравшись на новую почву вслѣдствіе борьбы противоположныхъ элементовъ, они не въ состояніи были произвести новый міръ индивидуальныхъ боговъ. Это можно видѣть уже изъ самаго характера божествъ третьяго періода. Циклъ Озириса и Изиды заключаетъ въ себѣ всѣ четыре момента религіознаго міросозерцанія: основной типъ, Изида, изображаетъ собою Мать-Природу, сынъ ея, Горъ, бога Силы, Озирисъ является властителемъ умершихъ; но четвертый моментъ, вмѣсто небеснаго бога, представляется опять женскимъ божествомъ, играющимъ притомъ несущественную роль. Это божество, послѣднее изъ всѣхъ, почему оно называется концомъ, есть Нефтисъ, которая считается сестрою Озириса и Изиды, но вмѣстѣ съ тѣмъ и женою Сета, олицетворяя въ себѣ добрую сторону его естества. Новаго небеснаго бога египетская религія не выработала. Это было предоставлено другимъ племенамъ, европейскимъ, которыя, на развалинахъ побѣжденнаго пантеизма, воздвигаютъ новый міръ индивидуальныхъ боговъ. Египетская религія третьяго пе-

ріода представляетъ первый, нравственный моментъ этого міросозерцанія; дальнѣйшее же развитіе идетъ опять въ двухъ направленіяхъ: въ идеалистическомъ у Грековъ, въ натуралистическомъ у Римлянъ. Основы религіознаго поклоненія у обоихъ классическихъ народовъ однѣ и тѣже, и самыя божества большею частью совпадаютъ; но у Римлянъ преобладаетъ начало силы, а у Грековъ идея.

Развитіе греческаго религіознаго міросозерцанія изображается въ систематической формѣ въ *Θеогоніи* Гезіода. Мы уже коснулись ея выше. Гезіодъ начинаетъ съ космогоническихъ силъ, которыхъ онъ насчитываетъ четыре. Первое мѣсто занимаетъ первобытное міровое вмѣстилище, Хаосъ, то есть, Зіяющая бездна; оно рождаетъ изъ себя Эреба, или Тьму, и Ночь, отъ которыхъ, въ свою очередь, рождаются Эѳиръ и День, изъ чего видно, что Хаосъ въ сущности представляетъ первобытное Небо съ перемѣною дня и ночи, свѣта и тьмы. Затѣмъ идутъ Тартаръ, жилище умершихъ душъ, далѣе, Эросъ, Любовь, или производящая Сила, и наконецъ Земля, женское или матеріальное начало, воспринимающее сѣмена жизни и все изъ себя производящее. Мы видимъ здѣсь опять повтореніе тѣхъже четырехъ моментовъ, которые встрѣчаются всюду. Отъ потомства Земли начинается собственная ѳеогонія. Такъ какъ здѣсь женское начало является источникомъ новаго міросозерцанія, то Земля представляется рождающею видимое Небо, или Урана. Затѣмъ послѣдній, въ свою очередь, оплодотворяетъ Землю, отъ чего происходятъ существа двоякаго рода: съ одной стороны, представители духовныхъ началъ, Титаны, между которыми мы находимъ Ѳемиду, справедливость, Мнемосину, мать Музъ, Япета, отца Прометея, наконецъ хитроумнаго Кроноса; съ другой стороны, представители дикой Силы, Киклопы, приготовляющіе громы, и Сторукіе великаны, пятидесятиглавыя чудовища. Но эти могущественнѣйшія явленія Силы не выпускались Небомъ на свѣтъ Божій, а заключались въ нѣдрахъ земли. На это Земля жалуется дѣтямъ, и Кронось берется отмстить за свою мать. Онъ хитрымъ образомъ низвергаетъ отца, лишивши его производящей силы. Однако онъ не освобождаетъ Киклоповъ и Сторукихъ, но воцаряется самъ, властвуя надъ Титанами.

Имя Кроноса означаетъ завершителя, все приводящаго къ совершенству. Онъ—богъ времени, то есть, опять вѣчно живой и все проникающій духъ. Вслѣдствіе этого, женою его является Рея, которой имя означаетъ теченіе. Въ качествѣ бога, скрывающагося внутри вещей, онъ изображается съ покрытою головою. Ему приписывается изворотливость ума. Царство его Греки представляли золотымъ вѣкомъ, временемъ всеобщаго согласія. И когда онъ наконецъ низвергается сыномъ, онъ продолжаетъ царствовать въ Елисейскихъ поляхъ надъ душами блаженныхъ умершихъ. Но какъ пантеистическое божество, Кроносъ глотаетъ своихъ дѣтей. Это опять возбуждаетъ скорбь матери, Реи, которая, по совѣту Земли, скрываетъ послѣднерожденнаго сына, Зевса, въ пещерѣ на островѣ Критѣ. Младенецъ быстро возрастаетъ и заставляетъ отца выкинуть назадъ проглоченныхъ имъ дѣтей, послѣ чего возгорается борьба между старыми Титанами и новыми олимпійскими богами. Зевсъ призываетъ на помощь освобожденныхъ имъ Киклоповъ и Сторукихъ; они вручаютъ ему громы, посредствомъ которыхъ онъ одолѣваетъ наконецъ Титановъ и низвергаетъ ихъ въ Тартаръ. Такимъ образомъ, опираясь на представителей Силы, новый богъ сокрушаетъ пантеистическое царство. Однако онъ усвоиваетъ себѣ лучшія начала духовнаго міра. Ѳемида и Мнемосина переходятъ на Олимпъ и становятся супругами небеснаго бога. Въ послѣдствіи Зевсъ мирится и съ Прометеемъ, высшимъ представителемъ титаническаго элемента. Послѣ этой побѣды, Зевсъ одолѣваетъ еще злое исчадіе Земли, змѣиное чудовище Тифона, послѣ чего онъ уже безпрепятственно воцаряется на Олимпѣ.

Спрашивается: представляетъ ли дѣйствительная исторія греческой религіи тѣ моменты, которые изображаются здѣсь въ идеальной формѣ? У Пеласговъ, праотцевъ эллинскихъ племенъ, мы не находимъ поклоненія Урану и Кроносу подъ этими именами. У нихъ, какъ первоначально у всѣхъ Аріевъ, верховнымъ національнымъ богомъ былъ Зевсъ. Но тѣ формы, которыя принимаетъ у нихъ это божество, обнаруживаютъ именно описанную Гезіодомъ послѣдовательность поклоненій. Первоначальное значеніе Зевса указываетъ въ немъ бога небеснаго свѣта. Такимъ именно является Зевсъ Ликейскій, въ Аркадіи, родинѣ миѳологическаго Пеласга.

Это былъ богъ небесный, богъ свѣта и плодотворнаго дождя. Ему поклонялись на высокихъ горахъ; символомъ его былъ орелъ. Но здѣсь уже выступаютъ и другіе моменты. Сынъ Пеласга, Ликаонъ, приноситъ Зевсу человѣческія жертвы, за что разгнѣванный богъ превращаетъ его въ волка. Такимъ образомъ, небесный царь предохраняетъ себя отъ вторженія чуждыхъ ему началъ. Типъ бога Силы, котораго символомъ считался волкъ, переходитъ на другое божество, на сына Зевса, Аполлона, бога солнца, который также назывался Ликейскимъ и имѣлъ символомъ волка. Съ другой стороны, въ Аркадіи, совмѣстно съ Зевсомъ, поклонялись другому національному божеству, которое, также какъ Аполлонъ, признавалось иногда сыномъ небеснаго бога, именно, Пану, представителю жизни, разлитой въ природѣ. Пану поклонялись не только въ деревьяхъ и источникахъ, но и въ формѣ неугасающаго огня, ибо огонь у Аріевъ, какъ показываетъ индѣйскій Агни, считался животворящимъ элементомъ природы. Поэтому Панъ называется божествомъ Кронійскимъ. Но всѣ эти вѣрованія остались второстепеннымъ моментомъ въ религіи Пеласговъ. Полное свое развитіе новыя начала получили уже вслѣдствіе иноземныхъ вліяній, египетскихъ и финикійскихъ. Первыя вели къ пантеистическому міросозерцанію, вторыя къ поклоненію богу Силы.

Средоточіемъ первыхъ былъ Додонскій оракулъ въ Эпирѣ. Онъ также посвященъ былъ Зевсу, но Зевсу не небесному, а земному. Преданіе, идущее изъ первыхъ рукъ, отъ самихъ жрицъ Додонскаго святилища, которыя передавали его Геродоту, производило этотъ оракулъ изъ египетскихъ Ѳивъ, изъ храма Аммона. Также какъ и въ послѣднемъ, вѣщанія выражались здѣсь не словами, а знаками. Имъ внимали въ дыханіи вѣтра, въ говорѣ листьевъ того многовѣковаго дуба, который считался обиталищемъ бога, также въ полетѣ птицъ, въ журчаніи ручья, который билъ ключемъ у подножія дуба. Додонскій Зевсъ, какъ и ѳивскій Аммонъ, былъ олицетвореніемъ жизни, разлитой въ природѣ. Поэтому оракулъ обыкновенно предписывалъ приносить жертвы Ахелою, древнѣйшей рѣкѣ, источнику жизни и вдохновенія. А съ другой стороны, изъ той же мѣстности, неподалеку отъ Ахелоя, вытекалъ и Ахеронъ и еще далѣе

Коцитъ, рѣки, ведущія въ царство мертвыхъ. Мы видѣли уже, что въ идеалистическомъ міросозерцаніи съ представленіемъ жизни постоянно соединяется переходъ къ противоположному началу, къ смерти, и служеніе душамъ умершихъ. Прибавимъ ко всему этому, что по Ѳеогоніи, низложеніе Урана Кроносомъ происходитъ въ Эпирѣ [1]), и что Адріатическое море носило названіе Кронійскаго.

Какъ съ Аммономъ соединялась Мутъ, такъ и Додонскій Зевсъ имѣлъ свою женскую форму въ Діоне. Но здѣсь поклоненіе женскому божеству явилось позднѣе, какъ признакъ перехода къ новому міросозерцанію. Можно думать, что осужденная на безпрестанное блужданіе Іо ничто иное какъ другая форма тойже Діоне, низведенной позднѣйшею миѳологіею на степень простой любовницы Зевса. На это указываютъ какъ связь ея съ Додонскимъ оракуломъ и съ Египтомъ, такъ и вѣчное движеніе, составляющее характеристическій признакъ женскихъ формъ идеалистическаго божества. Мы видѣли, что жена Кроноса называется Рея, теченіе. Съ этимъ можно сравнить и вѣчное движеніе Гераклита.

Совершенно въ противоположную сторону развивается сущность пеласгическаго Зевса въ Критѣ, подъ вліяніемъ финикійскихъ воззрѣній. Здѣсь Зевсъ превращается въ быка, представителя производящей силы, и похищаетъ Финикіянку Европу. Отъ нихъ рождается Миносъ, который, властвуя надъ морями, заставляетъ покоренныя племена приносить Минотавру человѣческія жертвы. Въ этомъ направленіи религіозныхъ вѣрованій мы видимъ объясненіе, почему олимпійскій Зевсъ, скрываемый отъ Кроноса, воспитывается въ Критѣ. Только изъ борьбы противоположныхъ началъ, Силы и Духа, могло возникнуть новое міросозерцаніе.

Наконецъ, мы находимъ у Пеласговъ и сродныхъ имъ племенъ поклоненіе женскому божеству, Великой Матери, какъ верховной богинѣ. Главнымъ центромъ этого поклоненія была Фригія, но оно распространено было во всей Ма-

---

[1]) См. стихъ 189. Такъ переведено въ изданіи Лерса (Парижъ 1841). Замѣтимъ, впрочемъ, что Слово Ἤπειρος толкуется и просто, какъ материкъ. Предоставляемъ филологамъ рѣшить этотъ вопросъ.

лой Азіи, въ Аркадіи, въ Критѣ, на островахъ Архипелага. Въ Малой Азіи оно соединялось съ поклоненіемъ Аттису, умирающему и воскресающему богу. И тутъ, какъ въ египетскихъ мистеріяхъ, мы видимъ плачъ Великой Богини объ умершемъ мужѣ или любимцѣ. Тотъже характеръ носятъ и мистеріи Кабировъ въ Самоѳракіи, въ которыхъ мы встрѣчаемъ черты сходныя съ миѳомъ объ убіеніи Озириса. Такимъ образомъ, мы находимъ у Пеласговъ всѣ моменты, предшествовавшіе чисто эллинскому міросозерцанію. Религія олимпійскихъ боговъ прошла черезъ всѣ эти ступени, прежде нежели выработался въ ней новый, свѣтлый міръ индивидуальныхъ божественныхъ силъ.

Въ этомъ новомъ пантеонѣ являются опять три верховныхъ божества, три сына Кроноса и Реи, раздѣляющіе между собою вселенную. Высшее мѣсто занимаетъ богъ небесный, Зевсъ, отецъ боговъ и людей, установитель и хранитель закона и порядка. Первая супруга его—Мудрость, Метисъ, вторая—Справедливость, Ѳемида, далѣе Мнемосина, мать Музъ. Второй братъ, Посейдонъ, потрясающій землю, является представителемъ стихійной силы; онъ властвуетъ на моряхъ. Наконецъ, третьему брату, Плутону или Аиду, досталось царство мертвыхъ. Земля же осталась общимъ достояніемъ всѣхъ. Однако и женскій элементъ имѣетъ тутъ своихъ представителей, въ лицѣ дочерей Кроноса и Реи, сестеръ верховныхъ боговъ. Господствовавшее у Грековъ индивидуализующее начало, которое побуждало ихъ изображать каждую сторону даннаго понятія въ особомъ типѣ, повело къ распредѣленію этого момента между тремя различными божествами. Небесная богиня называется Герою и становится послѣднею женою Зевса; земною же богинею является Деметеръ, Мать-Земля. Но такъ какъ Деметрѣ присвоивается преимущественно начало плодородія, то отъ нея отличается еще Гестія, земля, какъ основа или сѣдалище боговъ и людей. У Гезіода, происхожденіе этихъ братьевъ и сестеръ отъ Кроноса и Реи изображается такъ, что высшее начало, какъ совершеннѣйшее, является позднѣйшимъ. Вслѣдствіе этого, порядокъ рожденія начинается съ Гестіи, Деметры и Геры; Зевсъ же, верховный богъ, считается младшимъ.

Но этимъ не исчерпывается олимпійскій пантеонъ. Стре-

мленіе къ индивидуализаціи различныхъ свойствъ божественнаго естества опять ведетъ къ тому, что различные моменты верховнаго начала представляются въ формѣ отдѣльныхъ боговъ, происходящихъ отъ Зевса. А такъ какъ въ каждомъ моментѣ, въ свою очередь, могутъ быть различныя стороны, то отсюда рождаются особые типы для каждаго представленія. Самъ Зевсъ олицетворяетъ собою высшую Мудрость. Но въ разумномъ устроеніи вещей есть и другая, низшая сторона, именно техническое искусство. Представителемъ его является сынъ Зевса и Геры, Гефестъ. Какъ низшая форма, онъ рождается безобразнымъ, и Зевсъ, въ негодованіи, сбрасываетъ его съ неба на землю; однако, своею хитростью онъ достигаетъ наконецъ того, что снова возводится на Олимпъ. Далѣе, начало Силы точно также воплощается въ двухъ божествахъ: типъ силы свѣтлой, изящной, идеальной, вдохновенной, олицетворяется въ богѣ солнца, Аполлонѣ, національномъ божествѣ воинственныхъ Дорійцевъ; типъ же силы физической, буйной, изображается въ Аресѣ, богѣ войны, поклоненіе которому въ идеальномъ мірѣ Греціи занимаетъ впрочемъ весьма второстепенное мѣсто. Съ другой стороны, представителемъ идеалистическаго момента въ его высшей гармоніи является Гермесъ, изворотливый, краснорѣчивый, всюду проникающій, посланникъ боговъ, богъ дорогъ и перекрестковъ, гоняющійся вмѣстѣ съ тѣмъ за всѣми сельскими нимфами и какъ таковой, отецъ Пана, наконецъ, проводникъ умершихъ душъ въ подземное царство. Первоначально Гермесъ является скрытымъ божествомъ, противникомъ Апполона. Онъ ночью крадетъ часть пасомыхъ Аполлономъ стадъ и уводитъ ихъ въ пещеру. Источникъ этого сказанія лежитъ въ не разъ уже встрѣченной нами борьбѣ между производящею силою природы и царствомъ умершихъ: богатства, надъ которыми властвуетъ богъ Силы, похищаются у него богомъ Смерти. Но въ греческой миѳологіи эти начала восходятъ уже на такую ступень, гдѣ между ними происходитъ примиреніе. И Гермесъ и Аполлонъ—оба сыновья Зевса; они идутъ судиться къ отцу. Передъ нимъ они мирятся и обмѣниваются аттрибутами: Гермесъ даетъ Аполлону изобрѣтенную имъ лиру, символъ вдохновенія; Аполлонъ же вручаетъ ему свой трехъвѣтвистый посохъ, символъ власти. Отъ Гермеса, какъ

представителя идеалистическаго начала въ подчиненіи небесному порядку, Греки отличали Діониса, представляющаго тотъже моментъ въ оргіастическихъ его проявленіяхъ. Поклоненіе Діонису связано съ религіями Малой Азіи, откуда перенесены на него многія черты, какъ то, сочетаніе въ немъ изнѣженности и силы и сопровождающее его изступленіе; мы увидимъ ниже его роль въ мистеріяхъ. Однако и этого бога Греки возвели въ типъ идеальной красоты. Онъ сдѣлался національнымъ божествомъ мягкихъ Іонійцевъ. Наконецъ, женское начало является опять въ четырехъ формахъ: типъ женской мудрости изображаетъ собою Паллада-Аѳина, вышедшая во всеоружіи изъ головы Зевса; типъ женской силы — сестра солнечнаго бога, Артемида; представительницею идеалистическаго момента является дочь Зевса и Деметры, Персефона, похищенная Аидомъ и пребывающая полгода на землѣ и полгода подъ землею; наконецъ, чисто женское начало со всею чарующею его прелестью, воплощается въ прекраснѣйшей изъ богинь, Афродитѣ.

За богами слѣдуютъ другія дѣти Зевса, полубоги, изображающіе тѣже моменты, въ видѣ героическихъ личностей, ратующихъ на пользу человѣчества. Небесными полубогами являются близнецы Діоскуры, Кастор и Полидевкъ, первоначально представители смѣны утра и вечера, или вечерней и утренней звѣзды; они покровительствуютъ мореплавателямъ, помогаютъ людямъ въ борьбѣ, установляютъ порядокъ въ битвахъ и ристалищахъ. Начало силы благодѣтельной и служебной воплощается въ Гераклѣ, изъ солнечнаго бога превращеннаго въ неутомимаго героя, совершающаго двѣнадцать подвиговъ, соотвѣтственно числу мѣсяцевъ въ году. Противоположное же, а потому враждебное ему идеалистическое начало выражается въ Персеѣ, рожденномъ въ подземельи, вооруженномъ доспѣхами Гермеса и Аида, летающемъ на Пегасѣ, имѣющемъ власть превращать все въ камень ликомъ Медузы. Наконецъ, отъ Зевса родятся и полубогини, Музы и Хариты, исполняющія радостью и весельемъ жизнь олимпійскихъ боговъ и вмѣстѣ дающія высшую прелесть и жизни людей.

Такой же сонмъ божественныхъ лицъ окружаетъ и Посей-

дона. Но эти божества для Грековъ не имѣли высшаго значенія; это не боги, а стихійныя силы. Въ нихъ олицетворяются различныя явленія жизни природы, играющей на волнахъ. Гораздо болѣе глубокій смыслъ имѣютъ миѳы, относящіеся къ царству умершихъ. Эти миѳы становятся содержаніемъ таинствъ, которыя заключаютъ въ себѣ одну изъ существеннѣйшихъ сторонъ греческаго міросозерцанія, глубочайшую основу эллинскаго идеализма. Кореннымъ мотивомъ является здѣсь похищеніе дочери Зевса и Деметры, Персефоны, царемъ подземнаго царства Аидомъ. Неутѣшная Деметра, послѣ долгихъ странствованій и поисковъ, обращается съ мольбою къ Зевсу, который и тутъ производитъ примиреніе: Персефона должна половину года жить съ мужемъ въ царствѣ мертвыхъ, а другую половину съ матерью на землѣ. Съ этимъ миѳомъ Греки соединяли поклоненіе Діонису, который, какъ выраженіе идеалистическаго начала, точно также изображалъ собою переходъ отъ одной противоположности въ другую. Въ мистеріяхъ Діонисъ представлялся то растерзаннымъ Титанами, то опять воскресающимъ. Въ первой формѣ, какъ Загрейсъ, онъ отождествлялся съ Аидомъ и становился властителемъ царства мертвыхъ; во второй же формѣ, какъ Коросъ, онъ являлся сыномъ Деметры и Персефоны, и вмѣстѣ съ ними дѣлался предметомъ оргіастическаго поклоненія. Глубочайшій смыслъ всѣхъ этихъ вѣрованій составляло понятіе о единомъ духѣ, переходящемъ отъ одной противоположности въ другую. Вслѣдствіе этого, мистеріи вели къ пантеистическимъ воззрѣніямъ, которыя сохранились для насъ въ такъ называемыхъ орфическихъ гимнахъ. Для массы же греческаго народа, съ этимъ связывалась вѣра въ будущую жизнь, въ безсмертіе души. Но эта вѣра была только чаяніемъ, которое возбуждалось таинственнымъ явленіемъ скрытаго бога; а такъ какъ все относящееся къ подземному царству было предметомъ особеннаго страха и благоговѣнія, то весь этотъ миѳическій циклъ изображался въ таинствахъ, о которыхъ никто не смѣлъ явно говорить. Вслѣдствіе этого, намъ неизвѣстно, что̀ именно происходило въ этихъ мистическихъ представленіяхъ, къ которымъ допускались только посвященные; но мы знаемъ, что для образованнѣйшихъ Грековъ они были источникомъ отрады, утѣшенія и надежды.

Таковъ былъ идеальный міръ греческихъ боговъ. Онъ не представляетъ той глубины религіознаго міросозерцанія, какую мы находимъ у народовъ Востока; но развитіе индивидуалистическаго начала ведетъ здѣсь къ такому неподражаемому изяществу образовъ, которое дѣлаетъ его вѣчнымъ источникомъ художественнаго вдохновенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь впервые открывается просторъ для человѣческой личности. Человѣкъ не подавляется владычествующими надъ нимъ міровыми силами, какъ на Востокѣ; вмѣстѣ съ личностью боговъ развивается и его собственная. Боги къ нему ближе; они носятъ на себѣ человѣческій типъ. Здѣсь, поэтому, лежитъ начало свободнаго историческаго движенія. Но въ періодъ господства религіозныхъ вѣрованій, освобождающаяся личность не выступаетъ еще изъ подчиненія общимъ началамъ, а находится съ ними въ полной гармоніи. Отсюда красота греческой жизни, красота, которая скоро однако исчезаетъ. Почувствовавъ свою свободу, личность хочетъ быть вполнѣ самостоятельною. Человѣческая мысль начинаетъ все испытывать и становится въ отрицательное отношеніе къ религіознымъ вѣрованіямъ. Отсюда начинается разложеніе, для котораго индивидуалистическая форма религіи составляетъ необходимую ступень. Въ Греціи въ первый разъ происходитъ смѣна синтетическаго воззрѣнія аналитическимъ.

Совершенно сходное развитіе представляетъ намъ и римская религія. Но здѣсь отпадаетъ идеалистическій моментъ мистерій; преобладающее значеніе получаетъ, напротивъ, поклоненіе богу Силы. Не будучи одарены философскимъ и поэтическимъ смысломъ, Римляне не выработали идеальной ѳеогоніи. Въ ихъ преданіяхъ господствуетъ прозаическій характеръ; своихъ старинныхъ боговъ они превращаютъ въ древнихъ царей. Тѣмъ не менѣе, изъ этихъ преданій мы можемъ возстановить главныя ступени, черезъ которыя прошло религіозное міросозерцаніе латинскаго племени.

Древнѣйшая религія италійскихъ племенъ въ существенныхъ своихъ чертахъ была таже самая, какую мы видѣли въ Аркадіи. Отсюда преданіе, производящее изъ Аркадіи перваго поселенца Рима, Эвандра. Верховнымъ божествомъ и тутъ является общеарійскій Зевсъ, который носитъ названіе Юпитера, или, въ древнѣйшей формѣ, Діовисъ, или

Діеспитеръ. Это свѣтлый богъ неба, оплодотворяющій землю и ниспосылающій людямъ всѣ блага. Ему, также какъ и въ Аркадіи, поклонялись на высокихъ горахъ. Подобно Зевсу Ликейскому, онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ носитъ названіе Луцеція (Lucetius), отъ lux, свѣтъ. Рядомъ съ нимъ, особенно распространеннымъ является другое національное италійское божество, Марсъ, богъ силы и войны. Первоначально, это былъ богъ солнечный, зачинающій весну, вслѣдствіе чего ему посвящался первый весенній мѣсяцъ, Мартъ. Ему же во времена бѣдствій обрекали такъ называемую священную весну, ver sacrum, то есть, всѣ произведенія будущей весны, не исключая и людей. Послѣдніе однако, по крайней мѣрѣ въ тѣ времена, о которыхъ мы имѣемъ извѣстія, не приносились въ жертву, а по достиженіи совершеннолѣтія высылались изъ страны искать себѣ новыхъ жилищъ подъ предводительствомъ бога. Символомъ Марса и въ Италіи является волкъ. Но вслѣдствіе связи солнечнаго бога съ сельскими и лѣсными божествами, ему посвященъ былъ также дятель вѣщунъ, picus, котораго преданіе превращало и въ древняго царя, выдавая его впрочемъ за сына Сатурна. Съ другой стороны, аркадскому Пану у италійскихъ племенъ соотвѣтствуетъ Фавнъ, богъ сельской и лѣсной жизни, богъ стадъ, а вмѣстѣ и прорицатель. И онъ преданіемъ выдавался за древняго царя, сына Пика. Съ нимъ соединялась и жена его Фавна, благодатная богиня плодородія, которая называлась также Доброю Богинею, Bona Dea, а въ другихъ мѣстахъ носила названіе Фероніи. Мы видѣли, что въ Греціи, у Пеласговъ, съ служеніемъ Пану соединялось и поклоненіе огню. Здѣсь этотъ моментъ является въ видѣ особаго божества, Волкана, который представлялъ собою огонь, какъ внутреннюю силу природы, съ одной стороны благодѣтельную, съ другой стороны разрушительную. Наконецъ, у италійскихъ племенъ идеалистическое начало олицетворялось и въ третьемъ, чисто туземномъ божествѣ, Янусѣ, точно также позднѣе превращенномъ въ царя. По всей вѣроятности, первоначально, при господствѣ чисто небесной религіи, онъ означалъ солнце, восходящее и заходящее, идущее отъ одной противоположности къ другой. Ниже мы увидимъ дальнѣйшее развитіе этой идеи.

Всѣ эти разсѣянные идеалистическіе моменты, олицетво-

рявшіеся въ Фавнѣ, Янусѣ и Волканѣ, были связаны въ одно цѣлое подъ иноземнымъ вліяніемъ, которое выражается въ преданіяхъ о царствованіи Сатурна. Сказаніе гласитъ, что низверженный Зевсомъ Кроносъ нашелъ убѣжище въ Италіи, куда онъ прибылъ моремъ подъ именемъ Сатурна. Здѣсь онъ былъ принятъ царемъ, Янусомъ или Фавномъ, котораго онъ научилъ земледѣлію и воздѣлыванію виноградной лозы. Царствованіе Сатурна и тутъ представляется золотымъ вѣкомъ. Въ честь его даже до позднѣйшаго времени праздновались Сатурналіи, на которыхъ господствовало всеобщее равенство, господа прислуживали рабамъ, и всѣ предавались ликованію, вспоминая золотое время. Съ другой стороны, Сатурнъ, какъ духъ, присущій міру, считался богомъ скрытымъ; отсюда производили и самое названіе Лаціума, (отъ latere, скрываться). Въ связи съ нимъ находилось и поклоненіе умершимъ. Въ храмѣ Сатурна въ Римѣ находилась капелла, посвященная подземному богу, Дисъ. Преданіе гласило, что тутъ нѣкогда приносились умилостивительныя человѣческія жертвы, которыя въ послѣдствіи были замѣнены куклами.

Центромъ этихъ болѣе или менѣе пантеистическихъ поклоненій по всей вѣроятности была неразгаданная доселѣ Этрурія. На это указываетъ то, что верховными божествами Этрусковъ были боги скрытые. На туже мысль наводитъ и имѣвшее столь важное значеніе въ Этруріи поклоненіе умершимъ, которые носили здѣсь названіе Ларовъ, владыкъ. Наконецъ, на это указываетъ и связь Этруріи съ мистеріями Кабировъ, имѣвшими тотъже характеръ. Есть разсказъ, по которому тѣло убитаго братьями Кабира, то есть, по толкованію Грековъ, Діониса, растерзаннаго и умершаго съ тѣмъ, чтобы снова воскреснуть, было отвезено въ Этрурію.

Совершенно противоположное этимъ вѣрованіямъ иноземное вліяніе отражается въ сказаніяхъ о странствованіяхъ греческаго героя Геркулеса, представителя силы, какъ цивилизующаго начала. Повѣствуютъ, что Геркулесъ былъ принятъ въ Римѣ аркадскимъ Эвандромъ, что онъ уничтожилъ человѣческія жертвы, приносимыя Сатурну, наконецъ разсказываютъ о борьбѣ его съ вредоноснымъ исчадіемъ Волкана, Какомъ, который укралъ у него быковъ. Мы ви-

дѣли, что въ греческомъ миѳѣ скрытый Гермесъ крадетъ быковъ Аполлона; но затѣмъ оба сына Зевса мирятся передъ отцомъ. Здѣсь, напротивъ, Геркулесъ убиваетъ вора и избавляетъ отъ него страну; примиреніе же Силы съ противоположнымъ ей идеалистическимъ началомъ выражается въ другомъ сказаніи. Акка Ларенція, мать Ларовъ, которая въ очеловѣченномъ видѣ является женою пастуха Фавстула, то есть, тогоже Фавна, и кормилицею Ромула, отдается Геркулесу, вслѣдствіе чего преданіе называетъ ее публичною женщиною. Другое, сходное съ этимъ сказаніе приводитъ Геркулеса въ связь съ Фавною, женою Фавна, отъ которой родится царь Латинъ, эпонимъ латинскаго племени.

Наконецъ, послѣднее иноземное вліяніе обнаруживается въ повѣствованіи о странствованіяхъ Энея и о принесеніи имъ въ Италію поклоненія Великой малоазіятской Богинѣ, которую Латинцы, приравнивая ее къ мѣстному божеству, назвали Венерою. Эней принимается царемъ Латиномъ, вступаетъ въ бракъ съ его дочерью и оказываетъ ему пособіе въ борьбѣ съ Этрусками. Съ помощью пришлыхъ элементовъ, этрусское вліяніе побѣждено. Но во время битвы, царь Латинъ возносится на небо и тамъ превращается въ Юпитера Лаціарисъ. Такимъ образомъ, и здѣсь повторяется тотъже циклъ четырехъ моментовъ, который встрѣчается вездѣ. Новая религія является результатомъ всего предшествующаго развитія.

Всѣ эти элементы въ совокупности мы находимъ и въ сказаніи объ основаніи Рима. Ромулъ, по матери, происходитъ отъ племени латинскихъ царей. Отцомъ же его является Марсъ; онъ вскармливается волчицею. А съ другой стороны, воспріемникомъ его преданіе называетъ Фавстула, очеловѣченнаго Фавна, а нянькою Акку Ларенцію. Въ самомъ зародышѣ новаго государства мы видимъ уже сочетаніе различныхъ началъ. Но латинское племя, которому принадлежатъ эти преданія, было только одною изъ составныхъ частей римской народности. Къ латинскому, собственно гражданскому элементу, легшему въ основаніе Рима, присоединяется затѣмъ элементъ сабинскій, преимущественно воинственный, а наконецъ и этрусскій, чисто религіозный. Черезъ это, Римъ поднялся на высшую ступень и сдѣлался историческимъ центромъ всей жизни италійскихъ народовъ.

Впрочемъ, изъ религіи Этрусковъ Римляне заимствовали, повидимому, только развитіе поклоненія душамъ умершихъ, подъ именемъ Ларовъ, и обряды гаданія; верховные же боги Этрусковъ остались имъ чужды.

Собственные боги Римлянъ ничто иное какъ возведенныя въ высшій типъ первоначальныя италійскія божества. Верховное мѣсто занимаетъ Юпитеръ, Всеблагой и Высшій, Optimus Maximus, съ которымъ въ Капитолійскомъ храмѣ соединялись жена его Юнона, богиня неба и вмѣстѣ представительница материнскаго начала, и дочь Минерва, богиня мудрости. Затѣмъ, второе мѣсто послѣ верховнаго бога, источника всякой гражданственности, принадлежитъ національному божеству Римлянъ, Марсу, богу силы и войны. Первая доля военной добычи посвящалась Юпитеру, вторая Марсу. Послѣдній является здѣсь въ двухъ видахъ: какъ латинскій Марсъ и какъ сабинскій Квиринъ; но обѣ эти формы нерѣдко сливаются подъ названіемъ Марса-Квирина. Квириномъ назывался и обоготворенный Ромулъ, и сами Римляне носили названіе Квиритовъ. Наконецъ, третье мѣсто въ римскомъ пантеонѣ принадлежало представителю идеалистическаго начала—старому Янусу. Если первая доля добычи отдавалась Юпитеру, а вторая Марсу, то третья посвящалась Янусу. Но когда воинъ обрекалъ себя смерти, онъ взывалъ прежде всего къ Янусу и затѣмъ уже къ Юпитеру и Марсу. И во многихъ другихъ случаяхъ Янусъ призывался первымъ, ибо онъ считался началомъ всѣхъ вещей. Мы видѣли, что первоначально онъ означалъ солнце восходящее и заходящее, идущее отъ одной противоположности къ другой. Это первобытное значеніе сохранилось въ двойственности ликовъ, обращенныхъ одинъ на востокъ, другой на западъ, а также и въ названіи Pater Matutinus, утренній отецъ. Но въ послѣдствіи это представленіе расширилась въ болѣе философскую мысль: Янусъ считался Вѣчнымъ Временемъ (Aeon), то есть духомъ, всѣмъ управляющимъ и связывающимъ противоположные элементы, верхніе и нижніе, въ одно согласное цѣлое, какъ толковали Римляне. Онъ—всему начало и конецъ, все отпирающій и запирающій, Patulcius и Clusius, вслѣдствіе чего символомъ его является ключъ. Ему поэтому посвящены были всѣ первыя числа каждаго мѣсяца, но въ особенности Новый

годъ. Онъ же считался началомъ жизни, водныхъ источниковъ и всякаго сѣмени, почему онъ носилъ названіе Consivius. Также какъ греческій Гермесъ, онъ былъ богомъ дверей и перекрестковъ. Но самую характеристическую его черту составляло то, что храмъ его на Форумѣ открывался во время войны и запирался во время мира. Этому обряду давались многія, болѣе или менѣе невѣроятныя объясненія. Если мы обратимъ вниманіе ни философское значеніе этого бога, мы можемъ угадать тутъ символическій смыслъ: открытіе дверей означало, что заключающіяся въ немъ противоположности получали полный просторъ и вступали другъ съ другомъ въ борьбу; закрытіе же храма означало, напротивъ, что противоположности сдерживались и приводились къ соглашенію высшимъ единствомъ. Этотъ моментъ противоборства былъ причиною того, что Янусу въ этой формѣ присвоивалось воинственное названіе Квирина. Но какъ представитель высшаго согласія, онъ въ преданіяхъ связывался съ временами Сатурна.

Къ этимъ тремъ верховнымъ божествамъ Римляне присоединяли четвертое, женское, именно Весту, представительницу прочной осѣдлости и домашняго очага. Ей, поэтому, посвящался неугасимый огонь, который поддерживался цѣломудренными дѣвами. Это было городское святилище, гдѣ хранились мѣстные боги, пенаты. Ею же завершался весь циклъ, почему Вестѣ всегда приносилась послѣдняя жертва.

Если мы сравнимъ эти римскія божества съ разнообразіемъ греческаго пантеона, мы, конечно, замѣтимъ, что при тождествѣ основныхъ началъ, форма тутъ совершенно другая. Тутъ нѣтъ идеальной красоты греческихъ боговъ; въ особенности идеалистическій моментъ мало развитъ. Самое значеніе Януса терялось въ общемъ сознаніи, оставаясь доступнымъ только для немногихъ. Римская религія была трезвою вѣрою народа гражданскаго и воинственнаго вмѣстѣ, но не одареннаго высшимъ философскимъ смысломъ. Поэтому и разложеніе народныхъ вѣрованій развитіемъ философскаго мышленія началось не въ Римѣ, а въ Греціи; но вмѣстѣ съ греческимъ вліяніемъ оно перешло и на Римъ. Въ жизни обоихъ классическихъ народовъ наступаетъ аналитическій періодъ, который характеризуется чисто свѣтскимъ движеніемъ мысли и жизни.

Этимъ однако не кончается развитіе древнихъ религій. Остается еще послѣдній и низшій моментъ, представляющій превращеніе индивидуалистическихъ боговъ въ героевъ и окончательную ихъ погибель. Этотъ моментъ мы назвали низшимъ, потому что онъ составляетъ крайнюю ступень въ процессѣ разложенія. Религіозная мысль, которая въ первобытныхъ религіяхъ шла отъ явленія къ закону, здѣсь снова возвращается отъ закона къ явленію. Индивидуалистическое начало, господствующее уже у классическихъ народовъ, оказывается здѣсь тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ, не божественнымъ, вѣчнымъ, а частнымъ, и потому преходящимъ. Развитіе этого момента принадлежитъ тому племени, которое въ средніе вѣка заступило мѣсто классическихъ народовъ, какъ носитель всемірной цивилизаціи, именно, Германцамъ. Они поэтому выступили на историческое поприще, какъ представители чистаго индивидуализма.

И тутъ однако мы опять находимъ четыре момента, обнимающіе собою всѣ вѣрованія сѣверныхъ Аріевъ. Въ этомъ циклѣ, спиритуалистическую основу представляютъ древніе Германцы, натуралистическій элементъ Славяне, идеалистическій Кельты, наконецъ, представителями чистаго индивидуализма являются Скандинавы, которые, завершая собою развитіе германскаго міросозерцанія, составляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ конецъ всего миѳологическаго процесса. Нельзя не замѣтить, что эта характеристика европейскихъ племенъ остается вѣрною и доселѣ, съ тою разницею, что мѣсто Скандинавовъ заняла англо-саксонская раса.

На счетъ древнѣйшей религіи Германцевъ историческія свѣдѣнія весьма скудны. Драгоцѣннѣйшее указаніе даетъ намъ Тацитъ, который повѣствуетъ, что Германцы въ старинныхъ пѣсняхъ прославляли бога Туиско, рожденнаго отъ Матери-Земли; они считали его прародителемъ своего племени. Въ другомъ мѣстѣ Тацитъ говоритъ о распростаненномъ у Германцевъ поклоненіи Матери-Землѣ, подъ именемъ Нертусъ. Онъ разсказываетъ и о служеніи Изидѣ, которой символомъ былъ корабль, а наконецъ упоминаетъ и о поклоненіи Матери боговъ, съ символомъ вепря. Можно думать, что все это были разныя формы одной и тойже богини. Имя Нертусъ, по Германски Ніёртръ (Niörthr),

встрѣчается въ позднѣйшей миѳологіи въ мужской формѣ. У Скандинавовъ, Ніёртръ, мужъ своей сестры и отецъ бога плодородія, Фрейра, причисляется къ Ванамъ, то есть, къ старинным богамъ, отошедшимъ за предѣлы міра. Какое значеніе имѣлъ символъ корабля, который присвоивался его женѣ и сестрѣ, женской богинѣ Ніёртръ, мы не знаемъ; но нельзя не замѣтить, что позднѣйшее сказаніе изображаетъ богиню Фрею, другую форму тойже Ніёртръ, плачущею о покинувшемъ ее мужѣ, Ортрѣ, и странствующею для его отысканія. Немудрено, что въ этихъ чертахъ Римляне могли узнать Изиду. Полный мракъ, окружающій начало германскій миѳологіи не позволяетъ намъ сказать, подъ какими вліяніями развилось у Германцевъ это поклоненіе Великой Матери, которое, независимо отъ египетской Изиды, мы находимъ и во Ѳракіи и въ Малой Азіи. Во всякомъ случаѣ, этотъ моментъ составляетъ исходную точку германской миѳологіи.

Что касается до рожденнаго отъ Земли бога Туиско, то имя его мы находимъ въ германскомъ богѣ Тіу, Тіусъ или Ціо. Это имя ничто иное какъ германская форма греческаго Зевса и римскаго Юпитера. Оно означаетъ свѣтлаго бога неба. Можно думать, что первоначально это божество было представителемъ не силы, а порядка, ибо аттрибутъ небесной силы, громъ, былъ предоставленъ другому небесному богу, Донару, самое имя котораго означаетъ громъ. Взаимное отношеніе этихъ двухъ боговъ могло быть тоже самое, какое мы находимъ въ Индіи между Индрою и Варуною, изъ которыхъ первый олицетворялъ собою небесную силу, а второй небесную твердь, какъ вѣчный порядокъ. Но у героическихъ Германцевъ, это первоначальное значеніе небеснаго бога рано исчезаетъ, а такъ какъ громы были у него отняты, то за нимъ, какъ за прародителемъ воинственнаго племени, просто остался характеръ воинственнаго бога, котораго Римляне, вслѣдствіе этого, приравнивали къ своему Марсу. Дѣйствительно, мы имѣемъ свидѣтельство, что многія германскія племена верховнымъ своимъ божествомъ считали Марса. Въ позднѣйшее же время, этотъ старинный богъ арійскаго племени, какъ увидимъ ниже, болѣе и болѣе отходитъ на второй планъ.

Затѣмъ, представителемъ небеснаго начала остался До-

наръ, скандинавскій Торъ, владѣлецъ грома, приравненный поэтому Римлянами къ Юпитеру. Наконецъ, третьимъ верховнымъ божествомъ у Германцевъ, въ послѣдствіи ставшимъ во главѣ всѣхъ, былъ Вуотанъ или Воданъ, скандинавскій Одинъ, шествующій или бѣгунъ. Въ немъ олицетворяется идеалистическій моментъ германской религіи. Первоначально, также какъ римскій Янусъ, онъ представлялъ собою солнце въ противоположныхъ видахъ, восходящее и нисходящее, странствующее по небу и опускающееся въ подземное царство. Солнце считалось окомъ Вуотана, и самъ онъ изображался одноглазымъ: по скандинавскому сказанію, другой глазъ онъ оставилъ въ залогъ въ подземномъ царствѣ, куда онъ ходилъ черпать мудрость изъ источника Мимира. Но также какъ относительно Тіу, это первоначальное, натуралистическое значеніе затемнилось, и Вуотанъ превратился въ героическій типъ. Это былъ богъ полунебесный, полуподземный, всюду проникающій, шествующій по небу, но живущій и въ подземномъ царствѣ, гдѣ съ нимъ пируютъ души умершихъ воиновъ. Въ качествѣ подземнаго бога, ему приносились человѣческія жертвы; но онъ имѣлъ высшее значеніе и для живыхъ: онъ—совершитель судебъ, исполнитель желаній. Наконецъ ему, также какъ египетскому Тоту, приписывается и высшее знаніе: онъ изобрѣтатель письменъ, источникъ вдохновенія и прорицаній. Вслѣдствіе всѣхъ этихъ свойствъ, Римляне приравнивали его къ Меркурію, или Гермесу.

Эти три божества составляли верховную германскую троицу. Но къ нимъ присоединялось еще четвертое, женское, именно, Фрейя, богиня земнаго плодородія, новая форма богини Ніёртръ. Имена этихъ четырехъ божествъ вошли въ обозначеніе дней недѣли, когда римскій календарь былъ усвоенъ Германцами. Воскресенье и Понедѣльникъ, также какъ у Римлянъ, посвящались солнцу и лунѣ; затѣмъ Вторникъ, день Марса, былъ посвященъ Тіу, Середа, день Меркурія, Вуотану, Четвергъ, день Юпитера, Донару, наконецъ, Пятница, день Венеры, Фрейѣ. Суббота же осталась посвященною Сатурну, для котораго не было подходящаго бога въ германской миѳологіи [1]).

---

[1]) Эти древнія имена всего яснѣе сохранились въ англійскихъ названіяхъ

За этими верховными божествами слѣдовали другія. Мы видѣли, что у Латинцевъ, идеалистическій моментъ представлялся не только Янусомъ, но также Фавномъ и Волканомъ. Совершенно аналогическія божества мы находимъ и у Германцевъ. Фавну соотвѣтствуетъ Фрейръ, благодатный, источникъ даровъ мира. И тутъ съ нимъ соединяется сестра его Фрейя, также какъ у Римлянъ Фавнъ сочетался съ Фавною или Феронiею. Волкану же соотвѣтствовалъ Локи или Логи, богъ Огня, съ одной стороны благодѣтельнаго, съ другой стороны разрушительнаго. Въ скандинавской миѳологіи, за Локи оставлена была только послѣдняя сторона; но повѣствуется, что въ старое время онъ былъ товарищемъ и побратимомъ Одина, за что онъ и введенъ былъ послѣднимъ въ жилище Азовъ.

Точно также различныя формы принимаетъ и женское божество, въ соединеніи съ мужскими. Женою Вуотана является Фреа, или Фриггъ, другая форма тойже Фрейи, хотя она и отличалась отъ послѣдней. Жена Донара называется Сифъ; въ качествѣ небесной богини, аттрибутомъ ея является великолѣпный головной уборъ, подобно тому какъ принадлежностью Фрейи считалось пышное ожерелье. По недостатку свѣдѣній, невозможно сказать, была ли упоминаемая въ памятникахъ богиня Циза подругою Цiо, какъ догадывается Гриммъ; во всякомъ случаѣ, эта богиня потеряла существенное значеніе. На второмъ планѣ стоятъ и другія женскія лица, властвующія надъ подчиненными существами, какъ-то, свѣтлая Гольда, предводительница ельфовъ, и Берта, шествующая во главѣ карликовъ. Соотвѣтственно четыремъ моментамъ религіознаго міросозерцанія, Германцы признавали четыре главныхъ формы подчиненныхъ богамъ существъ: ельфовъ, или чистыхъ духовъ, представителей спиритуалистическаго начала; великановъ, олицетворяющихъ въ себѣ дикую силу; подземныхъ карликовъ, мудрыхъ и искусныхъ, отождествляемыхъ и съ душами умершихъ; наконецъ, людей, стоящихъ посерединѣ между великанами и карликами.

Тацитъ упоминаетъ и о германскомъ героѣ, котораго воины

дней недѣли: Вторникъ—Tuesday, Среда—Wednesday, Четвергъ—Thursday, Пятница—Friday.

воспѣвали, идя на битву, и которому они приносили жертвы. Онъ называетъ этого героя Геркулесомъ; но, по недостатку извѣстій, невозможно сказать, что̀ подъ этимъ разумѣлось и каковъ былъ характеръ этого лица. Существенно только то, что уже у Германцевъ мы находимъ чисто героическое начало, которое въ послѣдствіи у Скандинавовъ сдѣлалось преобладающимъ.

Потеря первоначальнаго значенія небеснаго бога Тіу неизбѣжно вела къ измѣненію всего примыкающаго къ нему міросозерцанія. Это измѣненіе шло въ двоякомъ направленіи: верховнымъ богомъ могъ сдѣлаться или Торъ или Вуотанъ, или Сила или Духъ. Первое мы находимъ у Шведовъ, у которыхъ Тіу или Тиръ совершенно исключается изъ числа верховныхъ божествъ; вмѣсто того, образуется новая троица: Торъ, какъ верховное божество, и рядомъ съ нимъ Воданъ и Фрейръ. Съ другой стороны, уже во времена Тацита многія германскія племена верховнымъ богомъ признавали Меркурія, или Вуотана. Къ этимъ двумъ противоположнымъ моментамъ примыкаютъ вѣрованія сосѣднихъ съ Германцами племенъ, Славянъ и Кельтовъ. У Славянъ развивается поклоненіе силамъ природы, у Кельтовъ поклоненіе царству умершихъ.

У Славянъ сохранились самые скудные слѣды первоначальной небесной религіи, общей европейскимъ Аріямъ. Всего болѣе они отзываются въ сказаніяхъ Сербовъ о дѣтяхъ высшаго Бога: солнцѣ, мѣсяцѣ и звѣздахъ. Но уже въ VI-мъ вѣкѣ Прокопій говоритъ, что Славяне поклоняются единому верховному Богу, создателю молніи, котораго они считаютъ владыкою всѣхъ. Это свидѣтельство подтверждается извѣстіями о Восточныхъ Славянахъ, чѣмъ объясняется и близкое отношеніе послѣднихъ къ вышедшимъ изъ Швеціи Норманнамъ. При первыхъ князьяхъ Рюрикова рода, верховнымъ богомъ нашихъ предковъ былъ Перунъ, богъ молніи, именемъ котораго воины клялись, полагая оружіе. Но рядомъ съ нимъ является и циклъ другихъ божествъ. И тутъ мы видимъ слѣды первоначальнаго поклоненія небу; они оказываются въ имени бога Сварога, означающаго небо. Но это божество не составляетъ уже предмета почитанія; оно осталось только въ преданіи, которое дѣтьми его называетъ двухъ Сварожичей, Солнце и Огонь. Солнцу Рус-

скіе поклонялись подъ именемъ Дажбога и Хорса; сами себя они называли внуками Дажбога. Подъ какимъ именемъ и въ какой формѣ они поклонялись Огню, неизвѣстно; въ памятникахъ стоятъ нѣсколько неразгаданныхъ именъ. Выше обоихъ стояло однако третье божество, Волосъ, скотій богъ, занимавшій второе мѣсто послѣ Перуна. Онъ былъ подателемъ земнаго плодородія, ибо жатва называется брадою Волоса. При клятвѣ, символомъ его считалось золото, также какъ оружіе было символомъ Перуна, изъ чего видно, что отъ него производилось всякое богатство. Наконецъ, онъ былъ источникомъ вдохновенія; въ Словѣ о полку Игоревѣ пѣвецъ Баянъ называетъ себя внукомъ Волоса. Всѣ эти черты указываютъ на то, что Волосъ былъ то самое божество, которое у Пеласговъ называлось Паномъ, у Латинцевъ Фавномъ, а у Германцевъ Фрейромъ. Имя Панъ, отъ παω, значитъ пасущій; онъ называется νομιος, то есть, богомъ стадъ; наконецъ, онъ также считался источникомъ вдохновенія. Такимъ образомъ, мы встрѣчаемъ здѣсь тѣ самыя божества, которыя у Римлянъ обозначаются именами Януса, Волкана и Фавна, а у Германцевъ именами Вуотана, Локи и Фрейра. Но у Восточныхъ Славянъ, Волосъ, преимущественно передъ другими, восполняетъ Перуна, какъ богъ мира, противоположный богу войны; Солнце же и Огонь занимаютъ второстепенное мѣсто.

Совершенно другое мы находимъ у Славянъ Прибалтійскихъ, у которыхъ перевѣсъ получаетъ идеалистическій моментъ. У нихъ верховное мѣсто занимаетъ солнечный богъ, Святовитъ, называемый также Сварожичемъ. Остальныя божества считались происходящими отъ него и сравнительно съ нимъ представлялись не болѣе какъ полубогами. Истуканъ его въ Арконѣ, на островѣ Рюгенѣ, имѣлъ четыре головы, двѣ обращенныя назадъ, и двѣ напередъ, при чемъ въ каждой изъ двухъ паръ одна голова смотрѣла на право, а другая налѣво. Это изображеніе совершенно сходно съ двуликимъ Янусомъ, который также иногда представлялся съ четырьмя лицами. Но такъ какъ солнце, совершая свое круговращеніе по небу и подъ землею, является владыкою неба, земли и подземнаго царства, то Прибалтійскіе Славяне изображали его и съ тремя головами, соединенными подъ одною шапкою. Таковъ былъ Триглавъ, которому поклоня-

лись въ Штеттинѣ. Святовитъ считался также источникомъ плодородія, ибо въ рукѣ онъ держалъ рогъ, наполненный виномъ, по которому судили объ обиліи будущей жатвы. Но при натуралистическомъ характерѣ славянскихъ вѣрованій, онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и богомъ Силы. Въ числѣ его принадлежностей выдавался мечъ; ему посвященъ былъ вѣщій бѣлый конь, на которомъ, по повѣрью, онъ разъѣзжалъ по ночамъ для борьбы съ врагами. Точно также и Триглаву посвященъ былъ вѣщій конь, но вороной.

Эта противоположность бѣлаго и воронаго коня, также какъ и обращеніе лицъ въ противоположныя стороны, указываетъ на двойственность въ природѣ самаго божества. Отсюда не далеко было до представленія двухъ противоположныхъ божествъ, милостиваго и злаго. Дѣйствительно, мы находимъ извѣстіе, что нѣкоторые Славяне поклонялись двумъ божествамъ, Бѣлбогу и Чернобогу. Мы видѣли тотъ же самый моментъ въ римскомъ Волканѣ и въ германскомъ Локи. Находилось ли у Славянъ это вѣрованіе въ связи съ поклоненіемъ другому Сварожичу, Огню, или оно сливалось съ поклоненіемъ Солнцу, по недостатку данныхъ мы не можемъ судить.

Но если Солнце - Сварожичъ, понятое какъ идеалистическій типъ, было вмѣстѣ представителемъ бранной силы и мирнаго плодородія, то отъ него отличалось другое божество, какъ чистый представитель начала силы. Таковъ былъ Руевитъ или Яровитъ, котораго истуканъ стоялъ на томъ же островѣ Рюгенѣ, въ Кореницѣ. Онъ изображался съ семью лицами при одномъ затылкѣ, и съ семью висящими на поясѣ мечами; восьмой же, обнаженный мечъ онъ держалъ въ рукахъ. Это былъ богъ войны; посвященный ему щитъ, который носился передъ войскомъ, считался залогомъ побѣды. Имѣлъ ли онъ какое нибудь отношеніе къ Перуну, неизвѣстно. Что онъ отличался отъ солнца, видно изъ того, что въ томъ же городѣ былъ другой храмъ, посвященный Поренуту, который изображенъ былъ съ четырьмя лицами и пятымъ на груди: по этой чертѣ можно узнать тогоже Святовита.

Въ Кореницѣ было и третье божество, Поревитъ, о которомъ мы знаемъ только то, что онъ изображенъ былъ съ пятью головами и безъ оружія. По этому можно предпола-

гать, что это былъ богъ мирный; но представлялся ли онъ чистымъ типомъ земнаго плодородія, въ отличіе отъ бранной силы, мы не знаемъ. Такимъ же типомъ земнаго плодородія можно, повидимому, считать и бога Кродо (отъ корня *крт*, живить, производить), которому поклонялись въ восточной Саксоніи. Онъ изображался стоящимъ на рыбѣ, символѣ живительной влаги, и держащимъ въ одной рукѣ кругъ, символъ солнца, и въ другой сосудъ, наполненный водою и цвѣтами. Но и тутъ мы ничего не знаемъ, кромѣ описанія истукана.

Наконецъ, у Славянъ весьма распространены были женскія божества, съ различными названіями: Прія, Живія, Нива или Нія, Лада, или, какъ противоположность жизни и смерти, Живонія и Марцана. Особенно развито было это поклоненіе у Западныхъ Славянъ. Въ Чешскомъ сказаніи о Любушѣ и ея сестрахъ изображается весь циклъ женскихъ типовъ. Изъ дочерей стараго Крока и жены его Нивы, старшая, Касса или Кази, которой имя означаетъ повелѣніе, выходитъ за сильнаго Бивога, одолѣвшаго вепря; вторая, Тетка, представительница мудрости, поклоняется богинѣ Климбѣ; наконецъ третья, Любуша, олицетворяющая любовь, красоту и прорицаніе, выходитъ за земледѣльца Премысла, родоначальника чешскихъ князей. Четвертый типъ, отрицательный и враждебный, представляетъ Власта, которая, по смерти Любуши, хочетъ присвоить себѣ владычество, но окончательно побѣждается Премысломъ.

Вотъ почти все, что мы знаемъ достовѣрнаго о славянской миѳологіи. Не смотря на скудость извѣстій, общій характеръ религіи, и даже главные типы боговъ раскрываются съ достаточною ясностью. Родство съ германскою миѳологіею, съ преобладаніемъ однако поклоненія силамъ природы надъ героическимъ началомъ, вполнѣ очевидно. Перунъ и Торъ, Солнце-Сварожичъ и Вуотанъ, Волосъ и Фрейръ, таковы основные, въ существѣ своемъ тождественные типы въ обѣихъ религіяхъ.

Совершенно иное явленіе представляютъ Кельты, которыхъ самая подвижность характера, быстро переходящаго отъ одной крайности въ другую, дѣлала способными быть представителями идеалистическаго элемента. Сосѣдство Этруріи заставляетъ предполагать и этрусскія влія-

нія. Этимъ только объясняется та философская обработка, которую получила религія Кельтовъ, въ отличіе отъ другихъ сѣверныхъ племенъ. Также какъ у Этрусковъ, истинное ученіе о Божествѣ сохранялось въ тайнѣ могущественнымъ жреческимъ сословіемъ Друидовъ, которые передавали народу только внѣшнія черты богопочитанія. И здѣсь, какъ и тамъ, центральнымъ пунктомъ религіи было поклоненіе царству мертвыхъ. Наконецъ, мы у Кельтовъ находимъ мистеріи, которыя греческіе писатели сравниваютъ съ таинствами Кабировъ въ Самоѳракіи. Мы видѣли уже связь этихъ таинствъ съ религіею Этрусковъ. Этой догадкѣ не противорѣчитъ извѣстіе Цезаря, который выводитъ религію Галловъ изъ Британіи. Послѣднее объясняется тѣмъ, что у всѣхъ народовъ царство умершихъ полагается на западѣ, въ странахъ, гдѣ заходитъ солнце, а такъ какъ это былъ главный предметъ поклоненія Галловъ, то естественно, что религіозный центръ ихъ былъ перенесенъ на острова, лежащія у западныхъ береговъ Великобританіи.

Сами Галлы производили себя отъ подземнаго бога, владыки царства умершихъ. Основнымъ догматомъ Друидовъ было безсмертіе души. Не смотря на пантеистическій характеръ ихъ вѣрованій, они понимали безсмертіе не какъ сліяніе съ Божествомъ, а какъ личное продолженіе жизни. Они признавали, что душа послѣ смерти переходитъ въ другія тѣла и черезъ нѣсколько времени опять возвращается на землю. Эта увѣренность давала Галламъ непоколебимое мужество въ бояхъ. Въ пѣсняхъ британскихъ бардовъ, земное странствованіе души представлялось въ видѣ корабля, несомаго волнами, въ которомъ души заключены, какъ въ темницѣ. Малодушные погибаютъ, но крѣпкіе сердцемъ и надѣющіеся на Бога приносятся наконецъ къ несокрушимымъ скаламъ, гдѣ они обрѣтаютъ спасеніе.

Подземный владыка, отъ котораго производили себя Галлы, былъ безъ сомнѣнія тождественъ съ ихъ верховнымъ богомъ, котораго Цезарь называетъ Меркуріемъ, а сами Галлы называли Тевтатесъ, то есть, по вѣроятному словопроизводству, отцемъ народа. Мы видѣли, что Гермесъ, или Меркурій, былъ идеалистическимъ божествомъ; онъ самъ наполовину принадлежалъ подземному царству и сопровож-

далъ туда души умершихъ. Цезарь передаетъ только нѣкоторыя черты, указывающія на сходство Меркурія съ Тевтатомъ; но изображенія послѣдняго показываютъ, что онъ имѣлъ гораздо болѣе обширное значеніе, нежели греческій Гермесъ и римскій Меркурій. Въ немъ сочетались противоположныя качества: съ свойственнымъ Гермесу краснорѣчіемъ соединялась и мощь. Гальскій богъ изображался въ видѣ старика, съ аттрибутами Геркулеса, львиною кожею и палицею; онъ влекъ за собою толпы народа, привязанныя цѣпями къ его языку. Истинное же существо этого божества раскрывается намъ изъ пѣсенъ британскихъ бардовъ, которые въ поэтической оболочкѣ излагали таинственныя ученія Друидовъ. Здѣсь проповѣдуется поклоненіе единому Божеству, которое носитъ названіе Ги (Ни), или Тевтанъ. Это—душа міра, или Духъ, все проникающій и принимающій безконечно разнообразныя формы. Онъ является и какъ могучій властелинъ вселенной, и какъ гармонія небесныхъ свѣтилъ, и какъ солнце, умирающее и воскресающее. Онъ отецъ и предводитель народа, источникъ поэзіи, а вмѣстѣ и верховный деміургъ, который посредствомъ трехъ, принадлежащихъ ему быковъ, вытаскиваетъ изъ моря великаго бобра, изображающаго землю. Самъ Ги представлялся иногда въ видѣ быка, запряженнаго въ плугъ и полагающаго въ землю сѣмена жизни. Сообразно съ этимъ, находятся въ Галліи изображенія Меркурія, стоящаго на быкѣ. Три подчиненные быка представляютъ только различныя формы одной и тойже верховной сущности. Иногда же верховный богъ изображался въ видѣ быка, а подчиненныя формы въ видѣ трехъ, сидящихъ на немъ журавлей. Таковъ вѣроятный смыслъ найденнаго въ Нотръ-Дамѣ барельефа, съ надписью Tarvos Trigaranos, трехъжуравлиный быкъ. Вообще, Друиды все свое міросозерцаніе излагали въ тріадахъ. Это была основная схема для всѣхъ ихъ воззрѣній на Бога, на природу и на человѣка.

Эти три формы единой божественной сущности мы находимъ въ трехъ божествахъ, которыя у Цезаря слѣдуютъ за Меркуріемъ: въ Аполлонѣ, по кельтски Беленѣ, Юпитерѣ, или Таранѣ, и Марсѣ, или Камулѣ. Которому изъ этихъ боговъ присвоивается названіе Эзусъ, напоминающее эт-

русское Aesar и скандинавскихъ Азовъ, въ точности неизвѣстно.

Изъ этихъ боговъ ближе всѣхъ къ Тевтату стоялъ Беленъ. Въ пѣсняхъ бардовъ онъ сливается съ верховнымъ божествомъ. Беленъ есть солнце, въ его идеалистическомъ значеніи, какъ начало жизни умирающей и воскресающей. На островѣ Монѣ была гробница Белена, и самъ верховный его жрецъ подвергался символическому погребенію. И здѣсь и на другихъ островахъ съ этимъ связывались мистеріи, которыя уподобляются таинствамъ Діониса и Кабировъ. Смерть бога сопровождалась плачемъ, воскресеніе безумною радостью. Повѣствуютъ и о жрицахъ, разорванныхъ на клочки своими подругами. Умершій богъ становился вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно Озирису, судьею въ царствѣ мертвыхъ.

Имя втораго бога, Таранъ, означаетъ громъ. Цезарь описываетъ его, какъ небеснаго властителя. Можно полагать, что именно это божество въ пѣсняхъ бардовъ воспѣвается подъ именемъ Утиръ-Пендрагона, отца баснословнаго Артура. Здѣсь богъ является могучимъ въ грохотѣ, эѳирнымъ, возносящимся къ небу на орлѣ; поясъ его—радуга; онъ даетъ защиту людямъ и храбрость сыну, а вмѣстѣ представляется мастеромъ небесной гармоніи, окруженнымъ музыкантами. Это опять тотъ же Ги, къ которому пѣвецъ взываетъ, какъ къ владыкѣ небесному, взирающему въ низъ съ распростертыми крыльями, распредѣлителю времени. Самъ Артуръ ничто иное какъ солнце, но въ видѣ героя воителя, подобно финикійскому Мелькарту и греческому Гераклу. Круговращеніе его въ двѣнадцать мѣсяцевъ повело къ героическому сказанію о двѣнадцати рыцаряхъ Круглаго Стола.

Что касается до третьяго бога, Марса или Камула, то это былъ богъ войны, вѣроятно тотъ, который у бардовъ назывался быкомъ битвы. Ему посвящалась военная добыча, а иногда приносились, также какъ и Меркурію, человѣческія жертвы. Поэтому Марсъ, вмѣстѣ съ Меркуріемъ, какъ свидѣтельствуетъ одна надпись, считался божествомъ подземнымъ.

Наконецъ, къ этимъ тремъ божествамъ Цезарь присоединяетъ четвертое, женское, которое онъ называетъ Минервою, потому что эта богиня учила людей всѣмъ искусствамъ. Какое имя она носила у Галловъ, неизвѣстно.

Въ одной надписи Минерва называется Белизана. Женское божество встрѣчается у Кельтовъ и подъ разными другими названіями: какъ Ардуина, она уподобляется Діанѣ; какъ Негаленнія, она изображается въ видѣ женщины, держащей плоды. Въ Британніи, она носила имя Сeридвенъ. Здѣсь ея поклоненіе получило особенное развитіе, что̀ указываетъ уже на упадокъ религіи, ибо женскія божества только во времена упадка выступаютъ на первый планъ. Характеръ этой богини выражается въ сказаніи о вѣщемъ ея котлѣ. Сыну своему Авагдду, обдѣленному красотою, Сeридвенъ хотѣла дать даръ предвѣдѣнія; для этого онъ долженъ былъ проглотить три капли изъ волшебнаго котла. Но эти капли достались маленькому Гвіону, который, чтобы избѣгнуть преслѣдованія разгнѣванной богини, прибѣгаетъ къ всевозможнымъ превращеніямъ. Съ своей стороны, Сeридвенъ точно также превращается въ животныхъ, земныхъ, водяныхъ и воздушныхъ, и наконецъ глотаетъ Гвіона, превратившагося въ пшеничное зерно. Отъ этого зерна у нея родится сынъ, великій пѣвецъ и прорицатель, Таліезинъ, представитель ордена бардовъ, который въ позднѣйшія времена занялъ въ Британніи мѣсто уничтоженныхъ Друидовъ. Женская форма идеалистическаго божества, оплодотворенная опять же представителемъ идеалистическаго начала, карликомъ, принимающимъ всевозможные образы и обладающимъ даромъ прорицанія, даетъ ему бытіе.

Такимъ образомъ, въ религіи Кельтовъ мы находимъ опять весь циклъ міровыхъ началъ, связанныхъ философско-религіознымъ пантеизмомъ, съ которымъ соединяется и вѣра въ личное безсмертіе. Главное средоточіе этихъ вѣрованій составляютъ таинства жизни умирающей и воскресающей, видимымъ представителемъ которой является солнце въ противоположныхъ его состояніяхъ, какъ богъ небесный и подземный. Въ видѣ подчиненнаго момента, развивается у Британцевъ и представленіе о Солнцѣ-героѣ, въ сказаніи объ Артурѣ. Этотъ-то моментъ, который здѣсь играетъ второстепенную роль, становится главнымъ въ послѣдней религіозной формѣ, выработанной европейскими Аріями, именно, у Скандинавовъ. Мы видѣли, что у Германцевъ Вуотанъ былъ представителемъ солнца, переходящаго отъ одной противоположности въ другую; но только у Кельтовъ эта идея

развивается во всей ея полнотѣ. У Скандинавовъ же это божество восходитъ на новую ступень: оно является, какъ неутомимый странствователь, ежедневно объѣзжающій весь міръ. Это—опять типъ Мелькарта и Геракла. Но первоначальное, натуралистическое значеніе Одина уже почти совершенно исчезло; мы видимъ божественнаго героя, который однако носитъ еще на себѣ слѣды своего прежняго, подземнаго характера.

Одинъ стоитъ во главѣ новаго племени боговъ-героевъ, которое носитъ названіе Азовъ. Старые же спиритуалистическіе боги, которые также представляются здѣсь подъ смутною формою какого то племени, удалившагося за предѣлы міра, называются Ванами; имъ придаются эпитеты мудрыхъ и широкоправящихъ (Ginregin). Между Азами и Ванами когда то была война; но затѣмъ они заключили союзъ и дали другъ другу залоги. Отъ Вановъ остался у Азовъ въ видѣ заложника Ніёрдръ съ своимъ потомствомъ; отъ Азовъ же отошелъ къ Ванамъ Гёниръ съ спутникомъ своимъ Мимиромъ, представителемъ мудрости. А такъ какъ сочетаніе противоположностей, спиритуализма съ индивидуализмомъ, или общаго начала съ личнымъ, ведетъ къ идеализму, то примиреніе Вановъ съ Азами представляется какъ источникъ поэзіи и вдохновенія. Символомъ ихъ союза было смѣшеніе слюны, изъ которой образовался мудрѣйшій человѣкъ Квасиръ. Онъ былъ убитъ представителями идеалистическаго начала, карликами, которые изъ крови его сдѣлали напитокъ, дающій вдохновеніе. Этотъ напитокъ, при распрѣ карликовъ съ великанами, былъ уступленъ послѣднимъ, въ знакъ примиренія, а у великановъ былъ похищенъ Одиномъ; часть же его упала и на людей.

Кромѣ Азовъ и Вановъ, скандинавская миѳологія признаетъ и прежнія четыре формы подчиненныхъ существъ, которыя мы видѣли у Германцевъ: альфовъ, великановъ, карликовъ и людей. Эти шесть разрядовъ вычисляются въ пѣснѣ Эдды Альвисьмаль, при чемъ Азы называются также богами, Ваны широкими правителями, а карлики сущими въ Гелѣ, то есть, въ царствѣ умершихъ. Но иногда эти названія перепутываются, ибо скандинавская миѳологія, при скудной философской разработкѣ, не твердо держалась различія понятій. Въ свою очередь, эти четыре формы су-

ществъ раздробляются на разные типы, но также безъ опредѣленнаго разграниченія. Отъ обыкновенныхъ великановъ, Іотунъ, отличаются ледяные или иневые великаны, Гримтурсы, представители космогоническихъ силъ; объ нихъ будетъ рѣчь ниже. Карлики же распадаются на нѣсколько разрядовъ безъ опредѣленнаго значенія. Не твердо различаются и свойства отдѣльныхъ типовъ. Въ одномъ мѣстѣ старой Эдды сказано, что отецъ всѣхъ, Одинъ, правитъ, Ваны знаютъ, альфы, (то есть, вѣроятно черные альфы, или карлики), умѣютъ, великаны ждутъ, люди терпятъ. Но обыкновенно мудрость приписывается всѣмъ высшимъ существамъ, не только карликамъ, но и великанамъ; мудрость же Вановъ остается въ видѣ какого то преданія: въ разсказахъ Эдды они не играютъ никакой роли.

Въ позднѣйшей Эддѣ мы находимъ цѣлую космогонію; но и тутъ оказывается полный недостатокъ философскихъ понятій. Происхожденіе міра сводится къ противоположнымъ началамъ холода и жара, играющимъ столь существенную роль въ сѣверной природѣ. На темномъ сѣверѣ, до начала міра, говоритъ Эдда, была страна тумановъ, Нифльгеймъ; тамъ находится источникъ Гвельгермиръ, откуда текутъ міровыя воды, изъ которыхъ образовалось все сущее. Къ югу же была страна огня и свѣта, Муспельгеймъ, сторожимая Суртуромъ съ огненнымъ мечемъ. Отсюда исходятъ тепло и жизнь; но отсюда же придетъ и окончательное разрушеніе свѣта. Посрединѣ между этими двумя странами лежала Зіяющая бездна, Гиннунга-гапъ. Когда истекающія изъ Нифльгейма воды, удалившись отъ своего источника, окрѣпли и превратились въ ледъ, тогда Гиннунга-гапъ наполнилась массою, оледенѣлою къ сѣверу и талою къ югу. Искры, прилетавшія изъ Муспельгейма, внесли жизнь въ эту массу; изъ этого образовался великанъ Имиръ, въ которомъ скандинавскій миѳъ воплощаетъ первобытную матерію. Отъ него произошли ледяные великаны, Гримтурсы. Затѣмъ, питающая его корова полизала соляные камни, и тогда, въ три дня, изъ нихъ вылѣзъ человѣкъ, по имени Бури. Сынъ его Бёръ сочетался съ дочерью великана, и отъ нихъ родились Азы, Одинъ, Вили и Ве, правящіе небомъ и землею.

Если мы спросимъ: какое существо представляется здѣсь

подъ именемъ Бури, родоначальника Азовъ? то по всѣмъ признакамъ мы должны отнести его къ племени карликовъ. Правда, происхожденіе карликовъ разсказывается позднѣе: они, какъ черви, закишѣли въ массѣ Имира, и затѣмъ получили отъ боговъ человѣческій образъ и разумъ. Но имя Бури встрѣчается въ числѣ карликовъ въ Вёлуспѣ. Онъ, также какъ послѣдніе, носитъ человѣческій образъ и вылѣзаетъ изъ земли и камней. Такимъ образомъ, Бури, а вмѣстѣ и сынъ его Бёръ, являются представителями духовнаго, подземнаго начала, которое, въ соединеніи съ силою великановъ, порождаетъ божественныхъ Азовъ. Мы видѣли, что таково дѣйствительно идеальное происхожденіе послѣднихъ. Этимъ объясняется и троичность новыхъ боговъ. Вили и Ве ничто иное какъ свойства самого Одина: первый означаетъ его волю, второй—его святость, то есть, новый богъ-герой является съ одной стороны богомъ Силы, съ другой стороны богомъ-Духомъ.

Въ противоположность небеснымъ Азамъ, Имиръ, или первобытная матерія, вмѣстѣ съ своимъ потомствомъ, представляется какъ злое начало. Поэтому, боги его убили и изъ частей его сдѣлали все видимое: изъ черепа небо, изъ мяса землю, изъ пота море, изъ костей скалы, изъ волосъ деревья, наконецъ изъ бровей Митгардъ, средній замокъ, обиталище людей. Для себя же, посреди міра, они построили Азгардъ. Первую пару людей тѣже три Аза создали изъ деревьевъ. Первый далъ имъ душу, второй—разумъ и движеніе, третій—обликъ и внѣшнія чувства. Въ старой Вёлуспѣ мы находимъ подобный же разсказъ, но здѣсь сотвореніе людей приписывается Одину, Гёниру и Лодру, или Локи, изъ которыхъ первый далъ человѣку душу, второй—разумъ, третій—кровь и краску. Мы возвратимся ниже къ этой тріадѣ.

Кромѣ этого представленія міра, какъ созданнаго изъ частей великана, Эдда имѣетъ для него и другой характеристическій символъ. Она изображаетъ его въ видѣ ясеня, по имени Иггдразиль, съ тремя корнями и вытекающими подъ ними источниками. Этотъ образъ проходитъ впрочемъ черезъ различныя видоизмѣненія, указывающія на развитіе самаго скандинавскаго міросозерцанія. Въ Вёлуспѣ говорится только, что Иггдразиль стоитъ вѣчно зеленѣющій надъ источ-

никомъ Урды, отъ котораго происходятъ три вѣщія Норны, опредѣляющія судьбы людей. Здѣсь господствуетъ еще идеалистическій моментъ, составлявшій точку исхода скандинавской миѳологіи: Норны, предвѣстницы будущаго, очевидно принадлежатъ къ циклу идеалистическихъ представленій. Въ другой же пѣснѣ старой Эдды, въ Гримнисмалѣ, говорится уже о трехъ корняхъ, идущихъ въ три разныя стороны: подъ однимъ живетъ Гель, богиня умершихъ, подъ другимъ Гримтурсы, а подъ третьимъ люди. Тутъ представляется уже противоположность идеалистическаго момента и натуралистическаго, царства умершихъ и космогоническихъ великановъ, съ людьми посерединѣ. Самый ясень называется срединнымъ деревомъ, Міётвидръ, что соотвѣтствуетъ Митгарду, жилищу людей. Наконецъ, въ позднѣйшей Эддѣ распредѣленіе корней представляется опять иначе. Три корня простираются надъ тремя ключами: корень, идущій къ Нифльгейму, находится надъ Гвельгермиромъ, откуда текутъ первобытныя воды, начало всего сущаго; корень, простирающійся къ Зіяющей безднѣ, Гиннунга-гапъ, стоитъ надъ источникомъ Мимира, гдѣ скрывается мудрость, наконецъ, подъ третьимъ корнемъ находится источникъ Урдры, гдѣ живутъ Норны, и Азы собираются для суда. Здѣсь является уже полнота миѳологическихъ представленій: три ключа изображаютъ три міровыя силы, именно, источникъ бытія, разумъ, все устрояющій, наконецъ, предвѣщаніе будущаго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, прежнія представленія перепутались. Такъ какъ въ скандинавской миѳологіи Одинъ изъ полуподземнаго бога превратился въ небеснаго, то и судъ Азовъ изъ Гели былъ перенесенъ на небо, вслѣдствіе чего третій корень представляется простирающимся на небо. Съ другой стороны Гель, по повелѣнію боговъ, была брошена въ Нифльгеймъ, а Гримтурсы, какъ потомки Имира, наполнявшаго Зіяющую бездну, очутились при источникѣ мудрости. Недостатокъ систематическаго взгляда обнаруживается и здѣсь.

Такое же сочетаніе старыхъ представленій съ новыми мы находимъ и въ сказаніяхъ о богахъ. Ярче всего это смѣшеніе выступаетъ въ Одинѣ. Онъ изъ полуподземнаго бога превратился въ небеснаго героя; но прежнія черты на немъ остались. Съ одной стороны, онъ является богомъ силы и

войны, съ другой стороны судьею и властителемъ царства умершихъ и вмѣстѣ пѣвцомъ и прорицателемъ. Одинъ даруетъ людямъ побѣды, и онъ же принимаетъ въ Валгаллѣ павшихъ воиновъ, которые пируютъ въ его палатѣ. Символомъ силы служатъ два сопровождающіе его волка, Гери, жадный, и Фреки, дерзкій; символомъ же духовныхъ его свойствъ являются два вѣщіе ворона, Гугинъ, мыслящій, и Мунинъ, духовный. Съ нимъ неразлучна и Сага. Наконецъ, принадлежностью Одина, какъ неутомимаго странствователя, является восьминогій конь Слейпниръ, который однако тоже носитъ слѣды подземнаго происхожденія: онъ пепельной масти и сынъ подземнаго бога Локи. Кругосвѣтное странствованіе солнца-героя выражается въ томъ, что Одину приписывается двѣнадцать именъ. Сообразно съ этимъ и число Азовъ равняется двѣнадцати и столько же считается и Азинь. Но рядомъ съ этимъ обнаруживается стремленіе выдѣлить изъ этого числа верховную троичность. Мы видѣли уже, что въ космогоніи позднѣйшей Эдды сыновьями Бёра являются Одинъ, Вили и Ве, изъ которыхъ первый даетъ человѣку душу, второй разумъ, а третій жизненную силу. Въ древнѣйшей Эддѣ, какъ уже сказано выше, тоже дѣйствіе приписывается троичности Одина, Гёнира и Локи. Такъ какъ Локи и Одинъ—подземные боги, а Гёниръ, вмѣстѣ съ спутникомъ своимъ Мимиромъ, оставленъ былъ въ залогѣ у Вановъ, источникъ же Мимира находится въ подземномъ царствѣ, то въ этомъ сказаніи мы можемъ видѣть троичность, образовавшуюся въ періодъ развитія поклоненія подземнымъ силамъ. Оно даетъ намъ драгоцѣнное указаніе на самыя темныя, переходныя времена германской миѳологіи. Локи, какъ ярый огонь, представляетъ здѣсь начало силы, Гениръ разумъ, наконецъ Одинъ, дающій человѣку душу, является олицетвореніемъ духа. Въ позднѣйшее время, когда центръ дѣятельности боговъ изъ подземнаго царства снова былъ перенесенъ на небо, эта троичность естественно замѣнилась другою; но при недостаткѣ философской мысли у Скандинавовъ, изъ этой попытки не вышло ничего, кромѣ пустаго повторенія свойствъ, которое выражается въ именахъ Вили и Ве. Такой же характеръ носитъ и другая троичность позднѣйшей Эдды, гдѣ Одинъ также является въ трехъ лицахъ. Въ пѣснѣ Гильфагиннингъ

повѣствуется, что король Гильфи, подъ именемъ Ганглери, пришелъ въ Азгардъ и увидѣлъ тамъ три престола, на которыхъ сидѣли три царя: Гаръ, высокій, Яфнгаръ, равный высокому, и Триди, третій. Одинъ и въ другихъ мѣстахъ называется вторымъ и третьимъ. Но и изъ этихъ представленій не выработалось лицъ, играющихъ какую нибудь роль въ скандинавской миѳологіи.

Важнѣе то, что изъ двѣнадцати Азовъ, вмѣстѣ съ Одиномъ, особенно выдвигаются два его сына, одинъ сильнѣйшій, другой красивѣйшій и добрѣйшій изъ боговъ. Первый изъ нихъ—могучій Торъ, обладатель молніи, злѣйшій врагъ великановъ. Второй—юный Бальдуръ, обреченный смерти. Въ миѳѣ о Бальдурѣ опять является идеалистическое представленіе о богѣ умирающемъ и воскресающемъ. Ему предвѣщана смерть; но мать его Фриггъ, чтобы избавить его отъ этой участи, заставила всѣ существа принести клятву, что они не посягнутъ на его жизнь. Забыта была одна омела, какъ слишкомъ ничтожное твореніе. Узнавши это, Локи сорвалъ вѣтвь омелы и въ то время какъ боги въ игрѣ метали всякими предметами въ Бальдура, оставляя его невредимымъ, онъ уговорилъ брата Бальдура, слѣпаго Гёдра, то есть распрю, бросить роковую вѣтку въ юнаго бога. Ударъ поразилъ его внезапною смертью. Горюющіе о немъ Азы послали къ Гелѣ просить ее, чтобы она его отпустила. Гель отвѣчала, что она его отпуститъ, если всѣ существа на небѣ и на землѣ будутъ оплакивать его кончину. Все дѣйствительно плакало; отказалась одна старая великанша, и Бальдуръ остался въ Гелѣ. Онъ воскреснетъ, но уже послѣ преставленія свѣта, ибо все настоящее поколѣніе боговъ обречено на погибель. Въ миѳѣ о Бальдурѣ нельзя не видѣть слѣдовъ кельтическихъ вліяній: омела въ скандинавской миѳологіи не играетъ никакой роли, тогда какъ у Кельтовъ она считалась священнѣйшимъ изъ растеній.

За Одиномъ и его двумя сыновьями слѣдуютъ другіе боги, большею частью сохранившіеся отъ прежнихъ вѣрованій. Тутъ является Тиръ, прежній Тіу; онъ остался богомъ силы и войны, но въ этомъ отношеніи, онъ далеко уступаетъ могучему Тору. Уменьшеніе его прежней силы выражается въ томъ, что онъ изображается однорукимъ; другую руку откусилъ у него подземный волкъ Фенриръ. Среди Азовъ воз-

сѣдаетъ и богатый Ніёрдръ, заложникъ Вановъ, а также и сынъ его Фрейръ, мирный богъ, отдавшій свой мечъ, и потому оставшійся беззащитнымъ при окончательной катастрофѣ. Однако и Фрейръ, принятый въ число Азовъ, является героемъ. Онъ оленьемъ рогомъ убиваетъ великана Бели. Ему, также какъ и женѣ его Фрейѣ, присвоивается вепрь Гиллинбурсти, символъ суровой сѣверной природы; этотъ вепрь покрытъ золотою щетиною, что̀ вѣроятно означаетъ золотистую жатву, источникъ земнаго богатства. Наконецъ, прежнее представленіе огня въ двухъ противоположныхъ его значеніяхъ, какъ живительной силы и какъ разрушительной стихіи, разбивается у Скандинавовъ на два лица съ противоположными свойствами и враждебныхъ другъ другу—Геймдальра и Локи. Геймдальръ тоже причисляется къ Ванамъ; онъ подземнаго происхожденія, сынъ девяти матерей, соотвѣтствующихъ девяти мірамъ Гели. Подобно Гермесу, онъ посланникъ боговъ въ подземное царство и сторожъ моста, туда ведущаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ выказывается и огненная его природа: онъ бѣлый Азъ; мечъ, огонь Одина, называется головою Геймдальра; у него золотые зубы, а у коня его золотая грива. Этотъ благодѣтельный, вѣчно живой огонь представляется источникомъ жизни, разлитой въ природѣ. Геймдальръ почти не спитъ. Онъ днемъ и ночью видитъ за сто миль, и слышитъ, какъ растетъ трава и овечья шерсть. Онъ же является постояннымъ врагомъ Локи и добываетъ украденное послѣднимъ ожерелье земной богини Фрейи. Наконецъ, ему приписывается и общественная роль. Подъ названіемъ Ригра, онъ становится родоначальникомъ трехъ сословій: отъ него родится сперва рабъ, Троель, затѣмъ свободный мужъ, Карлъ, и послѣ всѣхъ благородный Ярлъ. Такимъ образомъ, онъ является представителемъ единаго народнаго духа, органически разчленяющагося на сословія, подобно тому какъ въ индѣйской миѳологіи изъ различныхъ членовъ Брамы выдѣляются касты. Что же касается до Локи, то за нимъ сохраняется значеніе злаго начала. Какъ бывшій побратимъ Одина, онъ допускается въ число Азовъ, но издѣвается надъ ними и постоянно строитъ имъ козни, пока наконецъ они не заковываютъ его въ цѣпи. Отъ него родятся три страшныхъ чудовища: волкъ Фенриръ, змѣя Мидгарда, Іёрмунгандръ, и наконецъ, подземная царица

Гель. Волка боги опутали сѣтью, устроенною искусными карликами, змѣю потопили въ окружающее землю море, а Гель бросили въ Нифльгеймъ. Тамъ она властвуетъ надъ девятью мірами, гдѣ живутъ умершіе отъ старости и болѣзней, среди голода и бѣдъ, тогда какъ души героевъ пируютъ съ Одиномъ.

Эдда содержитъ въ себѣ много сказаній о похожденіяхъ боговъ, о подвигахъ Тора, о хитростяхъ Локи, о женитьбѣ Фрейра. Въ послѣдней мы находимъ отголоски стародавнихъ миѳовъ, прошедшихъ черезъ безчисленныя превращенія. Фрейръ—убійца великана Бели, въ которомъ можно узнать кельтскаго Белена, солнечнаго бога. Онъ убиваетъ его оленьимъ рогомъ, подобно тому какъ Адонисъ былъ убитъ зубомъ вепря. Вспомнимъ, что вепрь былъ также символомъ Фрейра. Затѣмъ, сельскій богъ влюбляется въ сестру Бели, Гёрдръ, съ свѣтящимися руками, въ которой не трудно разгадать богиню мѣсяца. Въ этомъ разсказѣ отзывается греческое сказаніе о Панѣ, который въ видѣ бѣлаго козла соблазняетъ Селену, или прелестный миѳъ о любви Селены къ Эндиміону, то есть, къ красотѣ спящей природы, къ которой таинственно нисходятъ лучи ночнаго свѣтила. Въ сагахъ далекаго сѣвера слышатся послѣдніе отголоски поэтическихъ пѣсенъ юга, исполненныхъ живаго чувства природы.

Но главный интересъ Эдды сосредоточивается на сказаніи о погибели Азовъ, или о Сумеркахъ боговъ, Ragna rökr, какъ называютъ скандинавскія пѣсни послѣднюю міровую катастрофу. Вёлуспа воспѣваетъ это событіе въ вдохновенномъ прорицаніи; позднѣйшая Эдда повѣствуетъ о немъ въ подробномъ разсказѣ. Зловѣщіе признаки ему предшествуютъ: наступаютъ зимы безъ лѣта; міръ наполняется войною; братъ возстаетъ на брата, родные нарушаютъ свой союзъ; неслыханное совершается, великія неправды. Наступаетъ вѣкъ палицъ и мечей, гдѣ щиты звучатъ, гдѣ воютъ вѣтры и волки. Затѣмъ спускаются на свободу всѣ чудовища: волкъ Фенриръ срывается съ цѣпи, змѣя Митгарда поднимается изъ моря и потопляетъ землю; сама Гель выходитъ изъ своего подземнаго царства. Приходитъ и Локи съ своимъ исчадіемъ; съ востока двигаются Гримтурсы, а съ юга идетъ Суртуръ съ пламеннымъ мечемъ, сопровождаемый сыновьями Муспеля. Все это стекается на равнину

Вигридъ, гдѣ долженъ произойти послѣдній, отчаянный бой. Громко зазвучалъ рогъ Геймдальра, созывая боговъ; Одинъ идетъ совѣщаться съ головою Мимира. Дрожитъ Иггдразиль, высокій ясень. Что сталось съ Азами? что сталось съ альфами? восклицаетъ Вёлуспа. Гудетъ Іотунгеймъ; Азы сбираются; карлики стонутъ передъ каменными дверьми. Наконецъ, завязывается роковая битва. Волкъ Фенриръ, котораго зіяющая пасть верхнею челюстью достигаетъ неба, а нижнею касается земли, глотаетъ Одина; но за отца мститъ сынъ его, тихій Азъ, Видгаръ, который раздираетъ пасть волка и вонзаетъ ему ножъ въ сердце. Съ своей стороны, Торъ убиваетъ змѣю Мидгарда, но самъ погибаетъ отъ извергаемаго ею яда. Беззащитный Фрейръ падаетъ отъ руки Суртура; Геймдальръ и Локи поражаютъ другъ друга. Все должно погибнуть: солнце меркнетъ, земля проваливается, съ неба падаютъ звѣзды; огненные вихри обвиваютъ міровое дерево; горячее пламя лижетъ небеса.

Таковъ конецъ міра и паденіе Азовъ. Но вѣщая пѣсня обѣщаетъ и обновленіе. Какъ же ты сказалъ, спрашиваетъ Ганглери у Гара, что каждый человѣкъ долженъ въ какомъ нибудь мірѣ жить во всѣ времена? Есть разныя жилища, отвѣчаетъ Гаръ: три палаты для добрыхъ и жилища для злыхъ; хуже всего въ Гвельгермирѣ, гдѣ змѣя Ниддгёгръ сосетъ бездыханные трупы. Но и земля получитъ новую жизнь, когда потухнетъ пламя Суртура: зеленая и прекрасная, она выдетъ изъ водъ и безъ посѣва будетъ носить жатву. На ней будутъ править сыновья Одина, Видгаръ и Вали, оставшіеся цѣлыми отъ всеобщей погибели. Громомъ владѣть будутъ сыновья Тора, Моди и Магни, мужество и мощь; наконецъ, воскреснетъ Бальдуръ, а вмѣстѣ съ нимъ и примиренный съ нимъ убійца его Гёдръ. Тогда исчезнетъ всякое зло; въ свѣтлой, покрытой золотомъ палатѣ будутъ жить достойные князья и безъ конца наслаждаться почестями. Тогда Сильный Свыше, всѣмъ управляющій, придетъ къ совѣту боговъ, разсудитъ всѣ распри и утвердитъ вѣчные уставы.

Такимъ образомъ, и въ обновленномъ мірѣ должны владычествовать три начала, подчиняясь единому, верховному Богу, всѣмъ управляющему. Но эта идея представляется здѣсь только какъ смутное чаяніе. Настоящее же поколѣ-

ніе боговъ, потерявшее характеръ вѣчности и низшедшее на степень явленій, должно погибнуть вмѣстѣ съ міромъ явленій.

Таковъ исходъ натуралистическихъ религій. Окидывая взоромъ весь пройденный путь, мы можемъ сказать, что мы имѣемъ здѣсь фактическое доказательство господства діалектическаго закона въ исторіи человѣчества. Не смотря на безконечное разнообразіе формъ, все тутъ проникнуто единою мыслью, объясняющею не только общее движеніе, но и всѣ подробности. Въ изложеніи этого историческаго хода, мы старались не приводить ни одного факта, который бы не былъ основанъ на достовѣрныхъ свидѣтельствахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, не смотря на неизбѣжную краткость, мы не опустили ни одного существеннаго явленія. Думаемъ, что въ основныхъ своихъ чертахъ, это построеніе едва ли можетъ быть поколеблено. Опытъ, слѣдовательно, удостовѣряетъ насъ, что религія, также какъ и философія, представляетъ въ своемъ историческомъ движеніи развитіе міровыхъ или абсолютныхъ началъ въ человѣческомъ сознаніи. Далѣе мы увидимъ, что это развитіе совершается по однимъ и тѣмъже законамъ въ обѣихъ сферахъ, изъ чего ясно, что содержаніе ихъ тождественно. Въ религіи это содержаніе дается въ формѣ живаго взаимнодѣйствія человѣка съ Богомъ; но въ этомъ взаимнодѣйствіи сущность Божества раскрывается человѣку на столько, на сколько это допускаетъ воспріимчивость человѣческаго разума, то есть, развитіе въ немъ философскаго сознанія міровыхъ началъ. Съ другой стороны, въ отличіе отъ философіи, познаніе Божества соединяется здѣсь съ живымъ созерцаніемъ явленій природы; но для религіозной мысли, эти явленія служатъ только видимымъ выраженіемъ невидимой божественной сущности. Поэтому, одно и тоже явленіе на различныхъ ступеняхъ понимается совершенно различно, не потому что оно болѣе или менѣе хорошо обслѣдовано, а потому что человѣкъ всякій разъ приводитъ его въ соотношеніе съ тѣмъ абсолютнымъ началомъ, которое господствуетъ въ его душѣ. Такъ, солнце представляется то производящею силою, то идеальною сущностью, переходящею изъ одной противоположности въ другую, то типомъ бога-героя, неутомимо ратующаго на пользу человѣчества. При изученіи

миѳологіи можно останавливаться на томъ или другомъ ея моментѣ: на языкѣ, на чувствѣ природы, на вѣющей въ ней поэзіи. Но все это не болѣе какъ второстепенныя черты. Существенно въ ней развитіе идеи абсолютнаго посредствомъ живаго взаимнодѣйствія человѣка съ Божествомъ.

Въ дополненіе къ этой картинѣ, для бо̀льшаго уясненія историческаго процесса, укажемъ въ краткихъ словахъ на отношеніе натуралистическихъ вѣрованій къ развитію учрежденій. И тутъ мы находимъ тотъже самый діалектическій законъ, который господствуетъ всюду. Имъ опредѣляется политическое движеніе человѣческихъ обществъ, также какъ и ходъ религіознаго сознанія. Мы видѣли, что человѣческіе союзы развиваются въ четырехъ формахъ, а именно: семейство, гражданское общество, церковь и государство. Первоначальный союзъ есть семейство. Въ силу діалектическаго закона, оно разлагается на противоположныя формы церкви и гражданскаго общества, которыя затѣмъ опять сводятся къ высшему единству союзомъ политическимъ. Можно думать, что созданіе первобытныхъ государствъ совпадаетъ съ установленіемъ философскихъ религій. Послѣднія представляютъ явленіе абсолютнаго въ человѣческомъ сознаніи; первыя заключаютъ въ себѣ приложеніе тогоже начала къ общественной жизни. Но въ первоначальномъ синтезѣ, къ которому принадлежатъ натуралистическія религіи, противоположеніе церкви и гражданскаго общества можетъ существовать только въ зародышѣ. Полное развитіе этой противоположности относится уже къ гораздо позднѣйшему времени; необходимо, чтобы человѣчество было приготовлено къ нему предшествующимъ аналитическимъ процессомъ. На первой ступени, все сливается въ непосредственномъ единствѣ, а потому государство является здѣсь не какъ высшій союзъ, воздвигающійся надъ церковью и гражданскимъ обществомъ, а какъ непосредственное сліяніе обоихъ. Вслѣдствіе этого, оно носитъ на себѣ характеръ отчасти гражданскій, отчасти теократическій. При господствѣ религіознаго синтеза, послѣдній естественно преобладаетъ; имъ опредѣляется и развитіе гражданскихъ началъ, которое слѣдуетъ за движеніемъ религіознаго сознанія.

Гражданское общество, какъ мы видѣли, характеризуется

господствомъ личности; основное его начало есть частное право. Но когда оно становится самостоятельнымъ союзомъ, частныя отношенія получаютъ общественный характеръ и основанные на нихъ частные союзы становятся типомъ общественнаго устройства. Средневѣковой порядокъ представляетъ этотъ типъ во всей его чистотѣ; здѣсь гражданское общество отрѣшилось отъ церкви и замѣнило собою государство. Но и древнія теократическія государства носятъ на себѣ тотъже характеръ, съ тою разницею, что здѣсь гражданскія формы непосредственно сливаются съ церковными. Отсюда, съ одной стороны, ихъ сходство съ средневѣковыми учрежденіями, съ другой стороны совершенно своеобразныя черты, которыя объясняются только исторіею религій. Главныя формы гражданскихъ союзовъ, въ которыхъ частныя отношенія возводятся на степень общественнаго начала, суть: дружина, вотчина, община и сословія. Здѣсь опять выражается развитіе четырехъ основныхъ элементовъ всякаго общежитія: въ первой осуществляется начало силы или власти, во второй — законный порядокъ, который въ гражданской области всегда зиждется на собственности, въ третьей—начало свободы, наконецъ, совокупность сословій представляетъ органическое разчлененіе общества, или идеальное сочетаніе всѣхъ гражданскихъ элементовъ въ общемъ устройствѣ. Если мы сравнимъ эти формы съ соотвѣтствующими моментами религіознаго сознанія, мы увидимъ, что отношеніемъ ихъ объясняется все развитіе гражданскихъ учрежденій древняго міра: явленіе феодализма въ исторіи Китая, въ Японіи, въ Мексикѣ, въ государствахъ Средней Америки; дружинный характеръ завоевательныхъ монархій Средней Азіи; господство кастъ въ Индіи, въ Египтѣ, отчасти въ Перу и въ Вавилоніи, наконецъ, значеніе вольныхъ общинъ, составляющихъ центръ политической жизни въ классическихъ государствахъ. А такъ какъ отдѣльныя гражданскія формы, равно какъ и религіозныя, не исключаютъ остальныхъ, а напротивъ, содержатъ ихъ въ себѣ, какъ необходимые восполняющіе элементы, и притомъ каждая ступень проходитъ черезъ всю полноту опредѣленій, то отсюда возникаютъ безчисленныя сочетанія, которыя вносятъ въ гражданскую область такое же разнообразіе жизни, какое мы видѣли въ области религіозной. Изслѣдованіе этихъ формъ

выходитъ изъ предѣловъ нашей задачи; но читатель видитъ, что и тутъ діалектическій законъ развитія бросаетъ новый и неожиданный свѣтъ на столь темное доселѣ поле древнѣйшей исторіи человѣчества.

Отсюда можно сдѣлать поучительные выводы и для исторіографіи. Если развитіе древнѣйшихъ учрежденій состоитъ въ зависимости отъ исторіи религій, то первое не можетъ быть понято безъ послѣдней. Только въ аналитическіе періоды можно излагать ихъ врозь, а никакъ не въ началѣ историческаго движенія. Чѣмъ далѣе мы восходимъ къ первымъ временамъ человѣчества, тѣмъ тѣснѣе связь обоихъ элементовъ. Исторія же религій, въ свою очередь, предполагаетъ основательное знаніе и пониманіе философіи. Слѣдовательно, послѣдняя и тутъ является краеугольнымъ камнемъ исторической науки. Кто пытается написать всемірную исторію учрежденій безъ глубокаго знакомства съ философіею, тотъ затѣваетъ совершенно безполезное предпріятіе. Онъ можетъ только запутать, а не разъяснить вопросъ. Это все равно, что предпринимать астрономическія изслѣдованія безъ знанія математики.

Наконецъ, развитіе древнихъ религій фактически подтверждаетъ мысль, что послѣдующій синтезъ не уничтожаетъ предъидущаго. Историческимъ процессомъ разложились только тѣ вѣрованія, которыя носили на себѣ индивидуалистическій характеръ, то есть, которыя, по существу своему, были обречены на разложеніе и составляли ступень, предшествующую анализу. Религіи же, основанныя на сознаніи вѣчныхъ міровыхъ началъ, сохранились непоколебимы въ теченіи тысячелѣтій, притомъ не только въ общенародной, но и въ мѣстной формѣ. Религіи Китая и Японіи, браманизмъ и буддизмъ, еврейство и исламъ, доселѣ стоятъ, какъ памятники того времени, когда человѣчество было погружено еще въ первоначальный синтезъ. Мы удивляемся этому явленію; намъ кажется непонятнымъ, почему народы, одаренные и высокимъ философскимъ сознаніемъ и замѣчательнымъ практическимъ смысломъ, народы, дошедшіе уже до значительной степени культуры, оказываются какъ будто неспособными къ дальнѣйшему развитію. Объясненіе лежитъ въ предъидущемъ. Формы, основанныя на сознаніи вѣчныхъ началъ, не подлежатъ разло-

женію. Подвигаясь впередъ на своемъ историческомъ поприщѣ, человѣчество оставляетъ ихъ позади себя, не только какъ памятники прошлаго, но и какъ неизсякаемый источникъ религіозной жизни. И когда оно, прошедши черезъ періодъ анализа, снова чувствуетъ потребность въ религіозномъ синтезѣ, оно изъ этой первобытной основы можетъ черпать начала для новыхъ, высшихъ вѣрованій. Но остановиться на этой ступени человѣчество не можетъ. Въ силу историческаго закона, натуралистическія религіи уступаютъ мѣсто новому развитію. За синтезомъ слѣдуетъ анализъ.

ГЛАВА II.

ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФІЯ И ХРИСТІАНСТВО.

Аналитическія эпохи характеризуются развитіемъ философіи, также какъ синтетическія господствомъ религіи. Общій законъ развитія философской мысли опредѣляется тѣми различными точками зрѣнія, на которыя становится человѣческій разумъ при познаніи вещей. Мы видѣли, что такихъ точекъ зрѣнія, или путей познанія, можетъ быть три: умозрѣніе, опытъ и сочетаніе того и другаго. Сообразно съ этимъ, развитіе философіи проходитъ черезъ три періода: раціонализмъ, реализмъ и универсализмъ. Но послѣдовательность этихъ періодовъ можетъ быть различна, смотря по тому, гдѣ лежитъ точка исхода познающаго разума. Въ умозрѣніи, онъ начинаетъ съ самого себя; познаніе движется здѣсь отъ субъекта къ объекту; поэтому, оно должно начать съ раціонализма, затѣмъ перейти къ реализму и наконецъ придти къ сочетанію обоихъ, то есть, къ универсализму. Наоборотъ, если познаніе идетъ отъ объекта къ субъекту, оно, съ философской точки зрѣнія, должно начать съ универсализма, затѣмъ перейти къ реализму и наконецъ, отъ послѣдняго возвыситься къ раціонализму. Реализмъ въ обоихъ случаяхъ составляетъ для философіи средній моментъ, ибо точка зрѣнія, останавливающаяся на явленіи, можетъ быть для нея только переходною ступенью, а никакъ не началомъ и не концомъ.

Исторія философіи показываетъ намъ, что таковъ дѣйствительно послѣдовательный ходъ человѣческой мысли. Человѣчество прошло черезъ двѣ эпохи аналитическаго развитія: древнюю и новую. Древняя философія двигалась отъ объекта къ субъекту, исходя отъ универсализма, проходя черезъ реализмъ и кончая раціонализмомъ; новая философія, напротивъ, идетъ отъ субъекта къ объекту, а потому

проходитъ тѣже ступени въ обратномъ порядкѣ. А такъ какъ объективное начало есть конкретное, а субъективное—отвлеченно-общее, то первый есть путь разложенія, второй—путь обратнаго сложенія понятій.

Сообразно съ этимъ, въ греческой философіи мы различаемъ три періода. Въ первомъ господствующее начало есть природа, во второмъ—явленіе, въ третьемъ—мысль. Въ каждомъ изъ нихъ мы находимъ полный циклъ всѣхъ четырехъ моментовъ абсолютнаго бытія, и соотвѣтственно этому, всѣ четыре формы философскаго познанія: натурализмъ, спиритуализмъ, матеріализмъ и идеализмъ, съ скептицизмомъ, какъ переходною ступенью. Но развитіе этихъ моментовъ можетъ опять быть различно, смотря по точкѣ зрѣнія, на которую становится мысль. Какъ мы уже видѣли выше, объективный путь идетъ отъ формы къ матеріи или отъ матеріи къ формѣ, субъективный отъ субстанціи къ идеѣ или отъ идеи къ субстанціи. Очевидно, что первый составляетъ принадлежность универсализма, второй раціонализма. Средняя же ступень, реализмъ, заключаетъ въ себѣ, какъ увидимъ, оба пути, распредѣленные по двумъ противоположнымъ направленіямъ, на которыя онъ разбивается по самому своему существу. Это служитъ новымъ доказательствомъ, что реализмъ составляетъ только переходный моментъ въ общемъ движеніи.

Такимъ образомъ, древнѣйшій или архаическій періодъ греческой философіи характеризуется господствомъ универсализма. Сообразно съ существомъ первобытнаго единства, здѣсь не различаются еще ни противоположные пути познанія, ни соотвѣтствующіе имъ противоположные элементы міра, матеріальный и духовный. Все тутъ сливается въ общее представленіе природы, какъ единаго цѣлаго. Человѣческая мысль ищетъ началъ, управляющихъ этимъ цѣлымъ. А такъ какъ по законамъ разума этихъ началъ четыре, то и философія этого періода естественно разбивается на четыре школы, именно: Пиѳагорейцевъ, Іонійцевъ, Элеатовъ и мыслителей, которыхъ можно обозначить совокупнымъ названіемъ атомистовъ. Первые понимаютъ природу, какъ вѣчный порядокъ, вторые какъ міровую душу, переходящую изъ одной формы въ другую, третьи какъ единую, вѣчную, неизмѣнную субстанцію, четвертые, наконецъ, какъ сово-

купность частныхъ элементовъ, изъ соединенія и раздѣленія которыхъ образуется все сущее. Мы видимъ, что это тѣже самыя начала, которыя мы нашли въ древнихъ религіяхъ, и самое ихъ развитіе идетъ тѣмъже порядкомъ.

Сколько мы можемъ судить по дошедшимъ до насъ скуднымъ извѣстіямъ о древнѣйшихъ философахъ, школы пиѳагорейская и іонійская возникли почти одновременно и независимо другъ отъ друга. По всей вѣроятности, онѣ примыкали къ господствовавшимъ въ то время религіознымъ вѣрованіямъ, изъ которыхъ философы могли первоначально черпать начала своего мышленія, Пиѳагорейцы къ египетской мудрости, развивавшей идею нравственнаго порядка, Іонійцы къ религіямъ Малой Азіи, гдѣ поклонялись богу, переходящему изъ одной противоположности въ другую. Первые зачатки іонійской школы явились даже ранѣе Пиѳагора; но полное развитіе ея началъ въ системѣ Гераклита принадлежитъ позднѣйшему времени. Поэтому Пиѳагорейцы несомнѣнно должны занимать первое мѣсто.

Основное положеніе Пиѳагорейцевъ состояло въ томъ, что число есть сущность вещей. Такимъ образомъ, верховнымъ началомъ мірозданія они ставили законъ, или чистую форму. Число связываетъ въ одно опредѣленное цѣлое два противоположные элемента, изъ которыхъ слагается все сущее: единое и многое, или границу и безграничное, какъ называли эти начала Пиѳагорейцы. Каждое число заключаетъ въ себѣ извѣстное сочетаніе обоихъ, или приведеніе множества къ опредѣленному единству, но съ преобладаніемъ того или другаго начала. Въ четныхъ числахъ, по ученію Пиѳагорейцевъ, преобладаетъ граница, въ нечетныхъ безграничное. А такъ какъ отношенія чиселъ вѣчны и неизмѣнны, то весь міръ представляетъ вѣчный и неизмѣнный порядокъ, управляемый математическими законами. Пиѳагорейцы изслѣдовали эти отношенія въ музыкальныхъ тонахъ, но преимущественно въ однообразномъ движеніи небесныхъ свѣтилъ, въ которомъ они видѣли полное осуществленіе вѣчнаго порядка, высшую гармонію бытія. Усматривая во всемъ проявленіе единаго закона, они утверждали даже, что свѣтила не только движутся согласно по непреложнымъ уставамъ, но въ своемъ движеніи издаютъ согласные звуки. Это они называли гармоніею небесныхъ

сферъ. Съ вѣчнымъ порядкомъ природы связывался и нравственный порядокъ человѣческой жизни, для поддержанія котораго Пиѳагорейцы составили особый союзъ. Ученіе же о нравственномъ порядкѣ влекло за собою вѣру въ переселеніе душъ, въ будущія награды и наказанія.

Въ этомъ воззрѣніи не трудно узнать основныя черты китайскаго, а также и египетскаго міросозерцанія. Міръ представляется, какъ вѣчный порядокъ, управляемый неизмѣннымъ закономъ. На этомъ однако мысль не могла остановиться. Такъ какъ закономъ связываются два противоположныхъ элемента, единое и многое, то естественно возникаетъ вопросъ о взаимномъ отношеніи этихъ двухъ началъ. Логически, единое предшествуетъ многому, а не многое единому; слѣдовательно, надобно объяснить происхожденіе перваго изъ послѣдняго. Единство же, въ своемъ отношеніи къ множеству, можетъ быть понято двумя способами: какъ внутреннее единство или какъ внѣшнее, какъ пребывающее въ различіяхъ или какъ исключающее изъ себя различія. Послѣднее ведетъ къ понятію о субстанціи, какъ всегда себѣ равномъ бытіи, первое къ понятію о сущности, принимающей разнообразныя формы, или къ переходящей черезъ противоположныя опредѣленія идеѣ. Вслѣдствіе этого, отъ категоріи закона, мысль переходитъ къ противоположнымъ категоріямъ субстанцій и идеи. По отрывочнымъ, дошедшимъ до насъ извѣстіямъ, можно думать, что эти два направленія обнаружились уже въ самой школѣ Пиѳагорейцевъ. Алкмеонъ противополагалъ божественное начало земному: первое вѣчно и совершенно; въ немъ конецъ совпадаетъ съ началомъ; послѣднее же преходяще, ибо оно движется между противоположностями и не въ состояніи связать начало съ концомъ. Только человѣческая душа причастна божественному естеству, а потому безсмертна. Въ этомъ воззрѣніи выставляется понятіе о единомъ бытіи, господствующемъ надъ множествомъ. Въ противоположность этому, Гиппазъ, согласно съ ученіемъ Іонійцевъ, понималъ единое какъ огонь, принимающій разнообразныя формы. Наконецъ, Экфантъ пытался примѣнить воззрѣніе Пиѳагорейцевъ къ атомистической системѣ. Онъ видѣлъ въ числѣ нераздѣльную матеріальную единицу, вѣчно сохраняющую извѣстную мѣру. Такимъ образомъ, основныя направленія философіи здѣсь

уже нашли своихъ представителей; но эти начала съ гораздо большею полнотою развиваются въ послѣдующихъ школахъ.

Если Пиѳагорейцы смотрѣли на міръ, какъ на вѣчный, неизмѣнный порядокъ, то Іонійцы, напротивъ, видѣли въ немъ единую, но постоянно измѣняющуюся сущность. Вселенная представлялась имъ, какъ одно живое, одушевленное цѣлое. Первому іонійскому философу, Ѳалесу, также какъ и послѣднему, Гераклиту, приписываютъ изреченіе: „все полно боговъ“. Но не отличая еще духовнаго начала отъ матеріальнаго, они понятіе о душѣ связывали съ тою или другою вещественною стихіею. Ѳалесъ началомъ всего сущаго считалъ нейтральную стихію, воду. Мы видѣли, что и многія пантеистическія религіи душою міра признавали животворную влагу. Въ понятіи о началѣ заключалась однако неопредѣленность, которая и тутъ могла повести къ противоположнымъ воззрѣніямъ. Начало можно понимать или какъ источникъ, откуда все происходитъ, или какъ единое, которое само принимаетъ различныя формы. Таже противоположность, которая повела къ разложенію пиѳагорейской системы, появляется и въ школѣ іонійской. За Ѳалесомъ слѣдуютъ Анаксимандръ и Анаксименъ, изъ которыхъ первый понималъ начало, какъ источникъ, а второй, какъ душу всего сущаго. Анаксимандръ основною стихіею признавалъ неопредѣленное безграничное (τὸ ἄπειρον), на томъ основаніи, что только безграничное можетъ быть источникомъ безконечныхъ опредѣленій. Изъ этой первоначальной стихіи выдѣляются противоположности теплаго и холоднаго, изъ которыхъ составляется весь міръ, и въ нее же эти противоположности опять возвращаются, ибо частное бытіе, говоритъ философъ, должно потерпѣть наказаніе за свою неправду, то есть, за попытку самобытнаго существованія. Анаксименъ, напротивъ, основною стихіею признавалъ воздухъ, обнимающій весь міръ, и въ видѣ дыханія составляющій душу всѣхъ существъ. Изъ него не выдѣляются противоположности, какъ у Анаксимандра, но онъ самъ, посредствомъ сгущенія и разрѣженія, переходитъ въ противоположныя опредѣленія, становясь съ одной стороны водою и землею, а съ другой огнемъ.

Наконецъ, у послѣдняго и высшаго представителя іоній-

ской школы, Гераклита, душа міра теряетъ уже всякую опредѣленную форму и переходитъ въ понятіе о міровомъ процессѣ, которому подвергается всякое опредѣленное бытіе. Все течетъ, говоритъ Гераклитъ, все безпрерывно измѣняется и переходитъ изъ противоположности въ противоположность. Нѣтъ вещи, о которой бы можно было сказать, что она есть; все становится, все вмѣстѣ есть и не есть. Невидимое переходитъ въ видимое, и видимое въ невидимое, ночь въ день и день въ ночь; лѣто и зима, война и миръ, голодъ и пресыщеніе, все это—опредѣленія единой, вѣчно движущейся сущности. Соединенное постоянно раздѣляется, и раздѣленное опять соединяется; согласное разногласитъ, и разногласное согласуется, такъ что изъ всего выходитъ единое, и изъ единаго все. Эту живую, непрестанно превращающуюся сущность Гераклитъ называлъ огнемъ или душою, а также и вѣчнымъ временемъ (αἰών). Міръ, говоритъ онъ, есть вѣчно живой огонь, который по закону потухаетъ, и по закону снова возгорается. Но огонь, какъ стихія, составляетъ только одну изъ формъ этого процесса; это—крайность объединенія, которая затѣмъ сама собою, въ силу присущаго ей закона, переходитъ въ противоположную крайность разъединенія. Огонь превращается въ воду, а вода въ землю; это—путь въ низъ, который однако снова переходитъ въ путь въ верхъ, гдѣ все опять становится огнемъ. И эти два пути неразрывны, составляя единое движеніе единаго естества. Споръ, говоритъ Гераклитъ, есть отецъ всѣхъ вещей, но именно изъ спора проистекаетъ высшая гармонія, ибо надъ всѣмъ владычествуетъ единый, вѣчный законъ, необходимость или судьба (εἱμαρμένη) которая ничему не позволяетъ пребывать въ самостоятельномъ бытіи, но заставляетъ всякую частную форму постоянно измѣняться и переходить въ противоположную. Этотъ внутренній законъ, присущій міру, Гераклитъ называлъ также мудростью или разумомъ, Λόγος. Онъ одинъ остается неизмѣннымъ среди вѣчнаго движенія вещей.

Въ системѣ Гераклита философія Іонійцевъ достигаетъ той ступени, на которой она отрицаетъ собственное свое начало. Единая душа міра, проявляющаяся въ противоположныхъ опредѣленіяхъ, улетучивается въ вѣчномъ процессѣ бытія. Она перестаетъ быть постоянно сущимъ, а сохраняется только какъ идеальный законъ, управляющій пере-

ходомъ отъ одной частной формы въ другую. Хотя Гераклитъ называетъ душу міра огнемъ, но этотъ огонь не остается огнемъ: онъ потухаетъ и превращается въ противоположное. Нѣтъ опредѣленія, которое было бы постоянно пребывающимъ; все, по непреложному закону, вѣчно измѣняется. Въ результатѣ остается процессъ, въ которомъ ничего нельзя уловить. Этотъ результатъ и былъ выведенъ послѣдователями Гераклита. Если Гераклитъ говорилъ, что невозможно дважды войти въ одну и туже рѣку, то ученикъ его Кратилъ утверждалъ, что невозможно даже однажды войти въ одну и туже рѣку. Подверженное вѣчному процессу бытіе улетучивается въ ничто.

Совершенно противоположно философіи Іонійцевъ воззрѣніе Элеатовъ. Если первые понимали сущность вещей, какъ вѣчно живую и измѣняющуюся душу міра, то послѣдніе признавали только единое, неизмѣнное, неподвижное, всегда себѣ равное бытіе. Основателемъ этой школы былъ Ксенофанъ. Окидывая взоромъ все пространство неба, онъ вездѣ видѣлъ единаго Бога. Единство его онъ доказывалъ его всемогуществомъ, ибо Богомъ можно назвать только Того, кому все подчиняется. Вѣчность его онъ выводилъ изъ невозможности происхожденія Верховнаго Существа изъ чего либо другаго, его неподвижность и неизмѣнность изъ того, что внѣ его ничего нѣтъ. Но это единое Божество еще сливалось у него съ міромъ. Единое Ксенофанъ называетъ также всецѣлымъ (πᾶν). Въ этомъ смѣшеніи единой основы съ совокупностью вещей, то есть, единаго съ многимъ, очевидно, лежало противорѣчіе, которое должно было повести къ новымъ опредѣленіямъ. И точно, ученикъ Ксенофана, Парменидъ, строго отличилъ мыслимое, единое, всегда равное себѣ бытіе отъ кажущагося множества. Только первое есть; второе же не есть: это не болѣе какъ пустое мнѣніе, или обманъ чувствъ. Есть только сущее, говоритъ Парменидъ, а несущаго вовсе нѣтъ. Сущее же, по самому своему понятію, едино и всегда себѣ равно. Оно вѣчно, ибо оно не можетъ происходить ни отъ сущаго, что̀ было бы происхожденіемъ отъ самого себя, ни отъ не сущаго, такъ какъ послѣднее не существуетъ. Будучи всегда себѣ равнымъ, оно неподвижно и неизмѣнно. Оно нераздѣльно, ибо оно могло бы быть раздѣлено только не сущимъ, а не сущаго вовсе нѣтъ; нако-

нецъ, оно опредѣленно, ибо оно само себя опредѣляетъ. Парменидъ представлялъ это бытіе, какъ вездѣ себѣ равный шаръ. Таково, по его мнѣнію, истинное ученіе. Ложное же ученіе признаетъ небытіе равноправнымъ съ бытіемъ, а потому видитъ въ мірѣ сочетаніе двухъ противоположныхъ началъ, свѣтлаго и темнаго, которыя связываются находящеюся посреди ихъ богинею и Эросомъ, первымъ изъ боговъ. Парменидъ, въ своемъ сочиненіи, излагалъ и это идеалистическое воззрѣніе, противополагая его, какъ пустое мнѣніе людей, истинному понятію о единой сущности, отрицающей всякое различіе. Ученикъ же его Зенонъ, устремляя все свое вниманіе на это раздѣльное бытіе, старался обнаружить всю его несостоятельность. Отправляясь отъ безконечной дѣлимости всякой величины, онъ доказывалъ несуществованіе многаго и невозможность движенія.

Однако и это воззрѣніе подлежало критикѣ. Если внѣ сущаго нѣтъ ничего, то какимъ образомъ можетъ оно быть опредѣленнымъ, или ограниченнымъ, какъ утверждалъ Пар. менидъ? Всякое ограниченіе предполагаетъ нѣчто, существующее внѣ предмета. На этомъ основаніи, другой ученикъ Парменида, Мелиссъ, призналъ единое безграничнымъ. Но черезъ это, какъ замѣчаетъ Аристотель, единое бытіе превращалось въ матеріальное начало, ибо безграничнымъ древніе называли именно матерію. Мелиссъ доказывалъ, что это безграничное бытіе вѣчно, нераздѣльно и вездѣ себѣ равно, ибо оно могло бы быть раздѣлено только пустотою, а пустота есть небытіе, слѣдовательно несуществуетъ. Очевидно однако, что безпредѣльное бытіе, будучи протяженнымъ, уже въ себѣ самомъ есть многое; слѣдовательно, противъ него обращаются всѣ доводы, которые приводились Элеатами противъ существованія множества. Въ результатѣ оставались только отрицательные признаки. Какъ доказывалъ уже Ксенофанъ, мы не можемъ признать чистое бытіе ни опредѣленнымъ, ни неопредѣленнымъ, ни движущимся, ни покоящимся. Переходя отъ одного опредѣленія къ другому, діалектика Элеатовъ все болѣе и болѣе улетучивала принятое ею начало, ибо всякое опредѣленіе оказывалось къ нему неприложимымъ. Мы уже видѣли выше, что чистое бытіе есть пустое бытіе; отрицая всякое опредѣленіе, оно само превращается въ ничто.

И такъ, противоположныя системы, вслѣдствіе своей односторонности, приводятъ къ одному и томуже отрицательному результату. Чистое единство, также какъ и вѣчный процессъ, улетучивается въ ничто. Въ силу діалектическаго закона, односторонность сама себя уничтожаетъ. Отсюда необходимость стать на новую точку зрѣнія, соединяющую противоположныя начала, неизмѣнность бытія, какъ вѣчной основы вещей, съ возможностью измѣненій, то есть, опять же единое съ многимъ. А такъ какъ, отправляясь отъ чистаго единства, невозможно вывести изъ него множество, то остается признать послѣднее первоначальнымъ опредѣленіемъ бытія. Вслѣдствіе этого, первое начало вещей само представляется какъ многое; происходящія же въ мірѣ перемѣны понимаются какъ соединеніе и раздѣленіе этого многаго. Такова точка зрѣнія тѣхъ мыслителей, которыхъ мы обозначили общимъ именемъ атомистовъ. Эллины, говоритъ Анаксагоръ, невѣрно понимаютъ происхожденіе и уничтоженіе вещей, ибо нѣтъ вещи, которая бы происходила или уничтожалась; все только смѣшивается и раздѣляется, почему вѣрнѣе называть происхожденіе смѣшеніемъ, а уничтоженіе раздѣленіемъ.

Эта новая точка зрѣнія, которая частныя начала полагаетъ въ основаніе всего сущаго, развивается опять въ четырехъ моментахъ. Первую ступень составляетъ ученіе Анаксагора, который въ основаніе всего сущаго полагаетъ безконечно разнообразныя, но внутри себя однородныя частицы, гомоіомеры, составляющія матерію. Надъ ними же, какъ высшее, устрояющее начало, онъ ставитъ разумъ (νοῦς), который въ эту матерію вноситъ порядокъ и образуетъ изъ нея вселенную. Ближе къ Іонійцамъ подходитъ другой мыслитель тойже школы, Эмпедоклъ. Онъ, также какъ Іонійцы, производитъ все сущее изъ четырехъ стихій; но у него эти стихіи не переходятъ другъ въ друга, а остаются, какъ вѣчныя и неизмѣнныя субстанціи, изъ смѣшенія и раздѣленія которыхъ все происходитъ. Эти четыре стихіи суть вода, воздухъ, земля и огонь. Послѣдній Эмпедоклъ противополагалъ тремъ первымъ, какъ стихію душевную, вслѣдствіе чего онъ признавалъ и переселеніе душъ. Соединеніе же и раздѣленіе стихій онъ приписывалъ двумъ идеальнымъ началамъ, Любви и Враждѣ. Первоначально, все было слито

и господствовала Любовь, затѣмъ Вражда раздѣляетъ стихіи и приводитъ ихъ къ полному разобщенію; наконецъ, Любовь опять соединяетъ раздѣленное. Мы видимъ тутъ остатки идеалистической точки зрѣнія, которая, выводя все изъ первобытнаго смѣшенія, старается все снова привести къ высшему согласію.

Совершенно противоположно ей натуралистическое ученіе позднѣйшихъ Іонійцевъ, которые, подобно Элеатамъ, все сводятъ къ первоначальной основѣ. Діогенъ Аполлоніатъ доказывалъ, что смѣшеніе веществъ и дѣйствіе ихъ другъ на друга возможны только, если они въ основаніи своемъ однородны. Изъ этого онъ выводилъ, что все происходитъ изъ единаго, первобытнаго вещества, которому присущъ и Разумъ. Такимъ веществомъ онъ считалъ воздухъ. Сходныхъ съ этимъ воззрѣніемъ началъ держался и ученикъ Анаксагора , Архелай. Наконецъ, чистымъ выраженіемъ этого направленія являются собственно атомисты, Левкиппъ и Демокритъ. Отвергая всякія постороннія начала, они признаютъ только атомы и пустоту, первые какъ сущее, вторую какъ не сущее. Сущее, говоритъ Демокритъ, ничѣмъ не лучше не сущаго; первое есть полное, второе—пустое. Полное раздѣляется пустотою; отсюда возможность движенія. Но такъ какъ въ раздѣленіи нельзя идти въ безконечность, то необходимо принять первоначальныя, нераздѣльныя единицы, изъ которыхъ все образуется. Въ существѣ своемъ, эти частицы однородны, ибо иначе онѣ не могли бы дѣйствовать другъ на друга, но онѣ различаются величиною, формою и положеніемъ. Отъ различной ихъ величины зависитъ ихъ тяжесть; тяжестью же опредѣляется ихъ движеніе. Вслѣдствіе движенія онѣ сталкиваются: изъ этого образуется круговоротъ, въ которомъ тяжелѣйшія части несутся къ центру, а легчайшія къ окружности. При этомъ атомы, имѣющіе однородное движеніе, естественно соединяются и образуютъ тѣла. Такимъ образомъ, все происходитъ по необходимымъ законамъ, вытекающимъ изъ самыхъ свойствъ первоначальныхъ частицъ. Атомисты отвергали въ природѣ всякія конечныя цѣли; они признавали только чисто физическія причины, или необходимыя отношенія тѣхъ частныхъ элементовъ, которые лежатъ въ основаніи вещей. Этимъ причинамъ они подчиняли все без-

условно; весь ходъ природы представлялся имъ строго законнымъ.

Въ этой системѣ не трудно узнать тотъ самый взглядъ, который донынѣ господствуетъ въ естественныхъ наукахъ. Исторія философіи убѣждаетъ насъ, что этотъ взглядъ отнюдь не добытъ путемъ опыта, а вытекъ изъ чистаго умозрѣнія. Онъ составляетъ извѣстный способъ пониманія явленій на основаніи извѣстныхъ логическихъ законовъ. Изслѣдуя верховныя начала бытія, которыя по увѣренію позитивистовъ намъ совершенно недоступны, человѣческая мысль, слѣдуя внутреннему закону развитія, проходитъ полный циклъ опредѣленій абсолютнаго и послѣдовательно приходитъ наконецъ къ атомистикѣ. Исторія философіи показываетъ намъ и то мѣсто, которое принадлежитъ этому воззрѣнію въ ряду другихъ системъ. Движеніе мысли отъ закона къ явленію, или отъ формы къ матеріи, есть путь разложенія. На этомъ пути атомистика представляетъ послѣднюю, слѣдовательно низшую ступень. Какъ и всѣ другія системы, она соотвѣствуетъ извѣстному элементу міросданія; но когда этотъ элементъ, по существу своему подчиненный, выдается за верховный, то подобная точка зрѣнія влечетъ за собою противорѣчія, которыя не позволяютъ на ней остановиться. Прежде всего, не сущее признается здѣсь совершенно равнымъ сущему, и притомъ не какъ логическое только опредѣленіе, которое именно вслѣдствіе внутренняго противорѣчія требуетъ дальнѣйшаго движенія мысли, а какъ реальное бытіе, что̀ немыслимо. Затѣмъ, самое сущее представляется какъ безконечное разнообразіе единицъ; но откуда берется это разнообразіе? какая сила связываетъ протяженную, слѣдовательно дѣлимую частицу въ одно недѣлимое цѣлое? этого теорія не объясняетъ. Недѣлимость признается здѣсь единственно для того, чтобы избѣжать дѣленія въ безконечность; но это значитъ разрѣшать затрудненіе чистымъ произволомъ. Наконецъ, дальнѣйшіе выводы этой теоріи уничтожаютъ самыя ея основанія. Атомистика неизбѣжно ведетъ къ сенсуализму. Если все происходитъ въ силу взаимнодѣйствія атомовъ, то и всѣ наши представленія проистекаютъ отъ дѣйствія матеріальныхъ частицъ на внѣшніе наши органы. Согласно съ этимъ, внѣшній опытъ признается единственнымъ источ-

никомъ человѣческаго познанія. Между тѣмъ, атомы и пустота не даются намъ опытомъ: это—чисто умственныя опредѣленія. Изъ опыта мы получаемъ только чувственныя впечатлѣнія, которыя вовсе не соотвѣтствуютъ существу вещей. Сладкое и горькое, холодное, теплое, краски, все это условно, говоритъ Демокритъ; въ дѣйствительности же существуютъ только атомы и пустота. Очевидно, что въ этой теоріи есть коренное противорѣчіе: если истинно только то, что дается намъ умозрѣніемъ, а не опытомъ, то вся система рушится; если же опытъ составляетъ для насъ единственный источникъ познанія, то мы должны отвергнуть всякія начала и признать за истину одно явленіе. Это и есть тотъ шагъ, который сдѣлала человѣческая мысль, когда обнаружилась несостоятельность атомистики: отъ началъ она перешла къ явленію.

Такимъ образомъ, архаическій періодъ греческой философіи представляетъ намъ полный циклъ ученій, развивающихся по одному и томуже логическому закону. Аналогія съ развитіемъ натуралистическихъ религій очевидна. Рядомъ съ этимъ можно указать и на соотвѣтствующее развитіе политическихъ формъ. Греческая жизнь въ этотъ періодъ переходитъ отъ аристократіи къ демократіи, черезъ противоположныя формы тираніи и смѣшаннаго правленія. Демократія, сдѣлавшись господствующею, процвѣтаетъ, пока она держится еще преданій и закона, но затѣмъ она разлагается въ силу внутренней своей несостоятельности, и тогда возгорается борьба противоположныхъ общественныхъ элементовъ, олигархическихъ и демагогическихъ, богатыхъ и бѣдныхъ, борьба, которая кончается только тѣмъ, что надъ обѣими сторонами воздвигается отвлеченная государственная власть, которая подчиняетъ ихъ общему порядку.

Тотъже самый процессъ происходитъ и въ мірѣ мысли. Средній періодъ философскаго развитія, періодъ реализма, есть время раздвоенія и борьбы. Сообразно съ раздѣленіемъ опыта на внѣшній и внутренній, здѣсь образуются двѣ противоположныя школы, одна съ матеріалистическимъ, другая съ спиритуалистическимъ направленіемъ. Представителями матеріалистическаго реализма являются Софисты, представителемъ спиритуалистическаго, или нравственнаго реализма—Сократъ.

Основателемъ софистики былъ Протагоръ. Исходною точкою было для него понятіе о матеріи, въ томъ видѣ какъ оно выработалось въ школѣ Гераклита. Это—улетучивающееся вещество, которое находится въ вѣчномъ движеніи и въ себѣ самомъ не содержитъ ничего опредѣленнаго. Ничто не есть; все только становится, возникаетъ и уничтожается. Возникновеніе же и уничтоженіе происходятъ вслѣдствіе встрѣчи двухъ противоположныхъ направленій, на которыя разбивается вѣчное движеніе матеріи: одно дѣятельное, другое страдательное, ощущаемое и ощущающее. При столкновеніи ихъ образуется извѣстное ощущеніе. Это и есть явленіе, которое, въ силу этого взгляда, ничто иное какъ извѣстное отношеніе двухъ противоположныхъ направленій вещества. Въ основаніи явленій не лежитъ ничего существеннаго: представляющіяся намъ вещи сами по себѣ не существуютъ; есть только отношенія. Отсюда знаменитое изреченіе Протагора: „явленіе есть истина“. А такъ какъ явленіе существуетъ единственно для того, кто его ощущаетъ, то отсюда другое изреченіе: „человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей“. Но мѣриломъ является человѣкъ не какъ мыслящее существо, а какъ чувственное, притомъ не только въ своей индивидуальности, но и во всей своей измѣнчивости. Явленіе есть истина для человѣка, только пока онъ его ощущаетъ. Если въ тоже самое время другому представляется нѣчто другое, то послѣднее явленіе также истинно, какъ и первое. Вслѣдствіе этого, два противорѣчащихъ другъ другу положенія объ одномъ и томъже предметѣ могутъ равно быть справедливы. Тотъ, кого мы считаемъ сумасшедшимъ, имѣетъ точно такое же право смѣяться надъ нами, какъ и мы надъ нимъ. Однимъ словомъ, все относительно, и всякій предметъ имѣетъ значеніе единственно въ ту минуту, какъ онъ является и для тѣхъ, кому онъ является.

Понятно, какой разладъ подобное ученіе должно было внести въ греческую жизнь. Всякія начала были отвергнуты, всѣ жизненныя основы поколеблены. Религія, нравственность, право, государство, потеряли свою власть надъ умами. Личность, во всей своей случайности, ставила себя выше всего; минутное ощущеніе дѣлалось мѣриломъ всего сущаго. Всякія сдержки были уничтожены, и всѣ личныя страсти разнузданы. И это ученіе проповѣдывалось на всѣхъ пере-

крестkахъ. Софисты ходили по городамъ Греціи, и вездѣ возвѣщали новыя жизненныя начала.

Сочиненія Софистовъ не дошли до насъ; мы имѣемъ самыя скудныя извѣстія о мнѣніяхъ тѣхъ или другихъ философовъ этой школы. Поэтому, невозможно представить полной картины развитія софистическихъ ученій. Тѣмъ не менѣе, на основаніи дошедшихъ до насъ намековъ, мы можемъ судить объ общемъ законѣ развитія этого направленія. За Протагоромъ, для котораго верховнымъ началомъ сущаго было явленіе, или вѣчно движущаяся и измѣняющаяся матерія, слѣдуетъ Горгій, который обратился къ понятію Элеатовъ о единствѣ бытія, не съ тѣмъ однако, чтобы его доказать, а съ тѣмъ, чтобы его опровергнуть. Онъ доказывалъ, что единое бытіе, какъ основа всѣхъ вещей, не существуетъ; что если оно существуетъ, то оно непознаваемо; наконецъ, что если бы оно было познаваемо, то понятіе о немъ невозможно передать словами. Но отвергая умозрительное единство, Горгій въ практическомъ отношеніи держался сроднаго ему начала силы. Наиболѣе сообразнымъ съ природою онъ считалъ владычество сильнѣйшаго; средство же для пріобрѣтенія власти надъ другими онъ видѣлъ въ риторикѣ, или искусствѣ убѣждать людей. Другой ученикъ Протагора, Продикъ, напротивъ, все возводилъ къ общему началу пользы; божественнымъ онъ называлъ то, что полезно людямъ. Наконецъ, позднѣйшій софистъ, Гиппій, развивая понятіе о законѣ, различалъ законы естественные и условные. Въ послѣднихъ онъ видѣлъ только случайный произволъ человѣка; таковы положительные законы государствъ. Первые же онъ признавалъ священными, такъ какъ они установлены природою или богами. Признакомъ ихъ служитъ то, что они приняты всѣми народами. Гиппій щеголялъ и своими познаніями въ естественныхъ наукахъ. Отъ него, или отъ его послѣдователей, по всей вѣроятности, идетъ то ученіе, о которомъ Платонъ въ *Законахъ* говоритъ, что оно въ устахъ почти у всѣхъ. Все существующее раздѣляется на естественное и искусственное, или условное. Одно получаетъ свое бытіе отъ природы и случая, другое отъ человѣческой воли. Къ первому разряду относится все великое и прекрасное въ природѣ: небо, стихіи и тѣла, животныя и растенія. Все это произошло не отъ разума и не

отъ Бога, а отъ природы и случая. Созданное же искусствомъ явилось позднѣе, бренное отъ бреннаго. Это—человѣческія игрушки, мало причастныя истинѣ, или скорѣе, тѣни и подобія. Только тѣ искусства болѣе существенны, которыя ближе къ природѣ; таковы земледѣліе, медицина, гимнастика. Религія же и политика всего болѣе представляются искусственными изобрѣтеніями человѣческаго ума. Боги не существуютъ въ дѣйствительности, а выдуманы человѣкомъ, и потому разные у разныхъ народовъ, смотря потому, какіе установлены законодателями. Столь же искусственна и политика. Справедливость вовсе не истекаетъ изъ природы, а есть чисто человѣческое дѣло. Люди, слѣдуя случайнымъ воззрѣніямъ, безпрерывно мѣняютъ свои законы; что̀ они установляютъ въ извѣстное время, тѣмъ они и управляются. Но все это — искусственно и условно, а не существуетъ по природѣ.

Мы видимъ, что и тутъ, на почвѣ явленія, повторяется тотъже законъ развитія, который раскрывается передъ нами вездѣ. Мысль, идя отъ опредѣленія къ опредѣленію, постоянно совершаетъ одинъ и тотъже круговоротъ. Въ архаическомъ періодѣ она шла отъ закона къ явленію; въ софистикѣ она идетъ отъ явленія къ закону, проходя черезъ начала силы и цѣли.

Но софистика составляетъ только одну половину греческаго міросозерцанія въ этотъ второй періодъ развитія. Матеріалистическому реализму противополагается спиритуалистическій, или нравственный, основанный на внутреннемъ опытѣ. Здѣсь въ первый разъ чисто духовная сущность, такъ отвлеченно-общее начало, отдѣляется отъ матеріальной. Здѣсь лежитъ и начало субъективнаго пути: если софистика, составляя какъ бы дополненіе къ предшествующему періоду, движется отъ явленія къ закону, то нравственный реализмъ, напротивъ, начиная новое движеніе, идетъ отъ субстанціи, или силы, къ идеѣ.

Основателемъ этого направленія былъ Сократъ. Онъ внѣшнему опыту противополагалъ внутренній: по его ученію, въ самопознаніи заключается источникъ всякаго знанія. Внутреннюю же сущность человѣка составляетъ разумъ. Онъ руководитъ насъ въ познаніи вещей, также какъ и въ практической дѣятельности. А такъ какъ разумное познаніе, въ

противоположность чувственному, состоитъ въ установленіи правильныхъ общихъ понятій, то Сократъ прежде всего старался придти къ общимъ опредѣленіямъ. Въ своихъ спорахъ съ Софистами о нравственныхъ предметахъ, онъ постоянно обращался къ нимъ съ вопросомъ: что̀ такое добро само по себѣ, какъ общее начало? и когда они, держась чувственныхъ представленій, указывали ему на тѣ или другія частныя явленія, онъ доказывалъ имъ, что они запутываются въ противорѣчія. Однако, стоя на почвѣ опыта, Сократъ самъ добывалъ свои общія понятія не иначе какъ извлекая ихъ изъ частныхъ явленій, путемъ наведенія. По свидѣтельству Аристотеля, ему въ логикѣ принадлежатъ два начала: общія опредѣленія и наведеніе. Но въ отличіе отъ Софистовъ, матеріаломъ для наведенія служили ему не столько внѣшнія явленія, сколько внутреннія. По аналогіи съ человѣческою душою, онъ видѣлъ во всей вселенной единый, управляющій ею божественный Разумъ; но вообще, онъ физическій міръ оставлялъ въ сторонѣ, считая его недоступнымъ человѣческому пониманію. Все его вниманіе было обращено на человѣка, и главнымъ образомъ на нравственную его сторону. Признавая въ разумѣ верховное начало человѣческой души, Сократъ самую добродѣтель полагалъ въ знаніи. Никто, по его мнѣнію, не дѣлаетъ зла, зная, что это—зло. Поэтому, цѣль воспитанія должна состоять въ просвѣщеніи разума, который самъ по себѣ одаренъ такою силою, что ничто въ душѣ не можетъ ему сопротивляться. Такимъ образомъ, Сократъ признавалъ полную внутреннюю, или нравственную свободу человѣка, совершенно отвергая возможность невоздержанія. Въ этомъ состояла односторонность его ученія: между тѣмъ какъ Софисты видѣли въ человѣкѣ одни чувственныя влеченія, Сократъ все сосредоточивалъ въ разумѣ. Эта односторонность была въ послѣдствіи восполнена ученикомъ Сократа, Платономъ, который, сочетая оба начала, возвелъ нравственную теорію своего учителя къ высшему идеализму.

Ученіе Сократа страдало и другимъ недостаткомъ. Видя въ разумѣ источникъ нравственнаго добра, Сократъ не точно опредѣлилъ самое понятіе о добрѣ, какъ цѣли человѣческой дѣятельности. То онъ добромъ признавалъ все полезное человѣку, ибо добромъ считается именно то, что̀ при-

носитъ пользу; то онъ высшёе благо полагалъ въ совершенствованіи души, какъ главнаго предмета человѣческаго попеченія. Эта неопредѣленность понятій повела къ тому, что школа Сократа разбилась на два противоположныхъ направленія: Киренаики признавали добромъ для человѣка умное пользованіе жизненными благами, Киники, напротивъ, воздержаніе отъ всего внѣшняго.

Киренаики представляютъ ту отрасль школы Сократа, которая склоняется къ софистикѣ. Цѣлью человѣческой дѣятельности полагается частное начало, удовольстіе, даже не въ общей формѣ, какъ счастіе, а какъ отдѣльное явленіе. Но въ отличіе отъ Софистовъ, Киренаики требовали, чтобы человѣкъ, пользуясь удовольствіями, не поддавался имъ, а напротивъ, господствовалъ надъ ними. Властвуетъ надъ удовольствіями, говорилъ Аристиппъ, не тотъ, кто отъ нихъ воздерживается, а тотъ, кто ими пользуется, не увлекаясь ими, также какъ надъ кораблемъ или конемъ властвуетъ не тотъ, кто ими не пользуется, а тотъ, кто умѣетъ управлять ими, какъ хочетъ. Высшее начало для человѣка есть свобода. Я выбралъ средній путь, говорилъ тотъже Аристиппъ, не черезъ власть и не черезъ рабство, а черезъ свободу, которая скорѣе всего ведетъ къ блаженству. Но такъ какъ содержаніе свободы дается все таки частными удовольствіями, то киренайская школа рано или поздно должна была пасть вслѣдствіе присущаго этому началу противорѣчія. Удовольствія не только противорѣчатъ одно другому, но и каждое въ отдѣльности нерѣдко влечетъ за собою противоположное ему чувство страданія. Самое значеніе ихъ—чисто субъективное и относительное. Поэтому, они не могутъ служить общею цѣлью человѣческой дѣятельности. Позднѣйшіе Киренаики пришли къ убѣжденію, что ничто не имѣетъ цѣны само по себѣ; мудрый не дорожитъ даже самою жизнью. Тѣ же изъ нихъ, которые хотѣли сохранить какое нибудь общее мѣрило, отвергли наконецъ самое удовольствіе и высшее благо полагали въ мудрости.

Этимъ Киренаики сближались съ противоположнымъ направленіемъ, вышедшимъ изъ школы Сократа, съ ученіемъ Киниковъ. Если первые склонялись къ частному и внѣшнему бытію, то послѣдніе, напротивъ, доводили до крайности от-

рѣшеніе отъ всего внѣшняго. Только въ чистой дѣятельности разума они видѣли истинную добродѣтель и истинное блаженство. Удовольствіе же они считали зломъ, котораго слѣдуетъ избѣгать. Презрѣніе къ удовольствію, по ихъ мнѣнію, доставляетъ гораздо высшее наслажденіе, нежели все, что могутъ дать внѣшніе предметы. Вслѣдствіе этого, Киники поставляли себѣ цѣлью не нуждаться ни въ чемъ, утверждая, что этимъ человѣкъ уподобляется Божеству. Выше всего они ставили внутреннюю свободу человѣка, не сдержанную никакими внѣшними правилами. Мудрый самъ себѣ даетъ законъ.

Такимъ образомъ, чувственному ученію Киренаиковъ противополагалось отвлеченно-нравственное начало; но на почвѣ внутренняго опыта, это начало не могло развиться. Оставаясь въ предѣлахъ личнаго сознанія, оно не въ состояніи было произвести ничего, кромѣ гордаго эгоизма. Только позднѣйшая система Стоиковъ, перешедшая на объективную почву, съ помощью умозрѣнія вывела изъ него цѣлый нравственный міръ.

Наконецъ, третья школа, образовавшаяся изъ учениковъ Сократа, Мегарики, развивала идеальную сторону его ученія. Отправляясь отъ общихъ опредѣленій Сократа, Мегарики утверждали, что только безтѣлесныя, постигаемыя разумомъ идеи имѣютъ истинное бытіе; все же чувственное, подверженное измѣненію, ничто иное какъ призракъ. Противъ дѣйствительности существованія чувственнаго міра они обращали свою діалектику, указывая на противорѣчія, которыя вытекаютъ изъ отношеній частныхъ элементовъ. Такимъ образомъ, ихъ идеи оставались чисто логическими, субъективными понятіями, безъ всякаго отношенія къ внѣшнему бытію.

Мы имѣемъ здѣсь снова полный циклъ опредѣленій, идущихъ отъ субстанціи, или силы, къ идеѣ. Но всѣ эти ученія держатся на почвѣ субъективнаго реализма. Чтобы дать имъ объективное значеніе, надобно было внутренній опытъ соединить съ внѣшнимъ, связать отвлеченныя идеи Мегариковъ съ матеріализмомъ Софистовъ. Но это можно было сдѣлать не путемъ опыта, а единственно умозрѣніемъ, ибо умозрѣніе одно въ состояніи постигнуть разумную связь противоположныхъ началъ и сочетать ихъ въ одно гармоническое

цѣлое. Надобно было, слѣдовательно, отъ реализма перейти къ раціонализму. Это и сдѣлалъ величайшій изъ учениковъ Сократа—Платонъ.

И въ раціонализмѣ мы находимъ тотъже циклъ четырехъ началъ, который мы видѣли въ предъидущихъ періодахъ. Примыкая къ послѣднему опредѣленію спиритуалистическаго реализма, раціоналистическая философія отправляется отъ идеи и восходитъ къ субстанціи. А такъ какъ идея, будучи живымъ сочетаніемъ противоположностей, есть начало конкретное, субстанція же, напротивъ, какъ первоначальное единство, носитъ на себѣ болѣе отвлеченный характеръ, то очевидно, что это—путь разложенія. Исходную точку составляетъ здѣсь идеализмъ, главными представителями котораго являются Платонъ и Аристотель; затѣмъ философія раздѣляется на противоположныя школы Стоиковъ и Епикурейцевъ, изъ которыхъ первая развиваетъ спиритуалистическое, а вторая матеріалистическое ученіе; наконецъ, Неоплатоники возводятъ расходящіяся противоположности къ верховной ихъ основѣ, къ начальному единству бытія.

Платонъ, какъ мы сказали, связываетъ неподвижныя идеи Мегариковъ съ вѣчнымъ движеніемъ матеріальнаго бытія, началомъ, которое онъ, также какъ Софисты, заимствовалъ у Гераклита. Вслѣдствіе этого, идеи у Платона, съ одной стороны, являются вѣчными, себѣ равными, мыслимыми сущностями; съ другой стороны, какъ живыя, реальныя начала, онѣ представляются раздѣльными, движущимися, измѣняющимися. Первое есть форма бытія (τὸ ὄν), второе — форма небытія (τὸ μη ὄν), то есть, существованія противоположнаго истинному бытію, другаго (το ἕτερον), по выраженію Платона. Первое вѣчно тождественно съ собою; второе же возникаетъ и уничтожается, переходя отъ небытія къ бытію и отъ бытія къ небытію. Эта вторая сторона составляетъ необходимую принадлежность всего сущаго, ибо, въ силу діалектическаго закона, единое является вмѣстѣ съ тѣмъ и многимъ, а многое единымъ. Какъ скоро мы беремъ одностороннее опредѣленіе, такъ оно улетучивается въ ничто или требуетъ восполненія противоположнымъ [1]). Но какъ

[1]) См. разговоры: *Парменидъ* и *Софистъ*.

противоположныя другъ другу начала, эти двѣ формы вѣчно себѣ равнаго бытія и бытія измѣняющагося образуютъ два различныхъ элемента мірозданія. Слѣдуя терминологіи Пиѳагорейцевъ, Платонъ называетъ ихъ границею (πέρας) и безграничнымъ (ἄπειρον). Но выше обоихъ онъ ставитъ бытіе смѣшанное (μικτὸν). Наконецъ, къ этимъ тремъ началамъ присоединяется причина смѣшенія [1]). Это смѣшанное изъ обоихъ, изъ чисто мыслимой и изъ матеріальной сущности бытіе, есть душа. Въ *Тимеѣ* Платонъ изображаетъ, какимъ образомъ Богъ, сочетая въ гармоническихъ пропорціяхъ противоположные элементы, образуетъ изъ нихъ единую душу міра. Вслѣдствіе этого, вся вселенная представляется какъ одушевленное животное, или какъ блаженное божество, вполнѣ собою довольное и въ себѣ самомъ совершенное, чувственное подобіе верховнаго Божества. Само же Божество, причина смѣшенія, есть верховная идея, Добро, начало и конецъ всего сущаго, все приводящее къ себѣ, какъ къ верховному совершенству.

Платонъ первый опредѣлилъ всѣ четыре начала бытія и построилъ ихъ сообразно съ присущимъ разуму діалектическимъ закономъ. Но господство идеализма въ его системѣ повело къ смѣшенію причины производящей съ причиною конечною. Богъ, производящая причина вселенной, опредѣляется какъ Добро, которое есть цѣль всего сущаго. Это смѣшеніе сдѣлалось исходною точкою для дальнѣйшаго движенія мысли. Уже ближайшій преемникъ Платона въ руководствѣ основанной имъ Академіи, Спевсиппъ, замѣтилъ, что конечное начало есть высшее, но не первоначальное. Поэтому онъ Добро, какъ конечную цѣль, отличилъ отъ Единаго, какъ первоначальной основы; посрединѣ же между ними онъ поставилъ Разумъ, источникъ идей, единосущный обоимъ, но не сливающійся съ ними. Это послѣднее начало, связующее оба первыя, Спевсиппъ, въ отличіе отъ Платона, призналъ верховнымъ Божествомъ. Сообразно съ этимъ, въ силу направленія, котораго зачатки мы находимъ уже у Платона, міръ чистыхъ идей замѣняется у него числами Пиѳагорейцевъ. Преемникъ Спевсиппа, также ученикъ Платона, Ксенократъ, держась тойже мысли, выводилъ все су-

[1]) См. Разговоръ: *Филебъ*.

щее изъ первоначальной единицы и неопредѣленной двоицы. Вслѣдствіе этого воззрѣнія, весь міръ представлялся уже какъ порядокъ, нисходящій отъ совершеннаго къ несовершенному. Съ этимъ вмѣстѣ и нравственное ученіе получило болѣе отвлеченный характеръ. Другіе члены Академіи, напротивъ, именно, Гераклидъ Понтійскій и Евдоксъ, слѣдуя противоположному направленію, старались связать съ идеализмомъ Платона начала Демокрита и Анаксагора. Гераклидъ считалъ матерію составленною изъ мельчайшихъ а́томовъ, дѣйствующихъ другъ на друга и устроенныхъ въ общій порядокъ верховнымъ Разумомъ. Что касается до Евдокса, то онъ, также какъ Анаксагоръ, въ основаніи всего матеріальнаго міра полагалъ гомоіомеры и отклонялся даже отъ нравственнаго ученія Платона, признавая, вмѣстѣ съ Аристиппомъ, удовольствіе за верховное благо. Наконецъ, этотъ идеалистичный циклъ завершается Аристотелемъ, который всѣ начала бытія сводитъ къ единству лежащей въ основаніи ихъ идеальной субстанціи.

Аристотель, также какъ Платонъ, признаетъ четыре начала бытія: противоположныя опредѣленія матеріи и формы, начало движенія и цѣль. Но онъ всѣ ихъ сводитъ къ одному. Первая философія, говоритъ онъ, изслѣдуетъ сущее, какъ сущее; сущее же и единое — одно и тоже, ибо оба понятія связаны неразрывно. Сущее принимается однако въ разныхъ значеніяхъ: какъ сущность или субстанція (οὐσία), какъ качество, какъ количество, наконецъ, какъ движеніе. Но основное понятіе есть субстанція, ибо все остальное относится къ ней и не существуетъ безъ нея. Всѣ другія опредѣленія не болѣе какъ признаки, или принадлежности (τὸ συμβεβηκός), которыя, сами по себѣ взятыя, составляютъ не сущее (τὸ μὴ ὄν). Это область софистики; истинная же философія изслѣдуетъ субстанціи. Что же такое субстанція? Субстанціею можетъ быть матерія, форма, наконецъ, сочетаніе обѣихъ. Но матерія не есть истинная субстанція: она подвержена движенію и перемѣнамъ; она существо каждой вещи содержитъ только въ возможности, а возможность одинаково заключаетъ въ себѣ противоположныя опредѣленія бытія и небытія. Дѣйствительное же существо вещи, то, что дѣлаетъ ее *этимъ* (τόδε τι), есть ея форма (εἶδος). Однако не форма отдѣльная отъ вещи, каковы идеи Платониковъ: идеи

суть общія начала, а общія начала не составляютъ истинной субстанціи вещей. Идеи вѣчно сами себѣ равны и неизмѣнны, а потому не содержатъ въ себѣ начала движенія. Истинная субстанція есть форма, присущая матеріи (ἡ οὐσία ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἑνόν. Metaph. VII, 11, 25). Собственно, матерія не составляетъ даже нѣчто отличное отъ формы: она относится къ формѣ, какъ возможность (δύναμις) къ дѣйствительности (ἐνέργεια). Та самая сущность, которая въ матеріи является какъ возможность, въ формѣ становится дѣйствительностью. Поэтому, послѣдняя, то есть, ближайшая къ данной формѣ матерія и самая форма одно и тоже. Вопросъ сводится, слѣдовательно, къ тому: что̀ переводитъ возможность въ дѣйствительность? Это и есть начало движенія, которое производитъ сочетаніе матеріи съ формою. Но производящее отличается отъ произведеннаго только индивидуальнымъ существованіемъ, а не внутреннею сущностью, ибо человѣкъ родится отъ человѣка. Сочетаніе матеріи и формы производится не соединеніемъ отвлеченной матеріи съ отвлеченною формою, а живою, дѣйствительною субстанціею, которая заключаетъ уже въ себѣ оба начала, а потому способна произвести другое такое же соединеніе. Слѣдовательно, въ опредѣленіи субстанціи, мы должны всегда восходить къ причинѣ производящей; но такъ какъ нельзя идти въ безконечность, то необходимо признать первую причину. Этой причинѣ не можетъ уже предшествовать никакая возможность, ибо тогда надобно бы было предположить новую причину, которая бы эту возможность перевела въ дѣйствительность. Слѣдовательно, въ первой причинѣ не можетъ быть матеріи: это—чистая дѣятельность. Чистая дѣятельность безъ матеріи есть мышленіе; слѣдовательно, первая причина, или основная субстанція, есть мышленіе. Но какимъ образомъ можетъ мышленіе быть началомъ движенія? Оно можетъ быть таковымъ, какъ цѣль. Цѣль есть желанное; всѐ къ ней стремится; но сама она, двигая остальное, остается неподвижною. Это и есть Богъ, неподвижный двигатель вселенной. Неподвижность его не есть однако отсутствіе жизни. Напротивъ, Богъ, какъ чистая дѣятельность, есть вѣчно живое начало. Жизнь его состоитъ въ мышленіи; но это мышленіе обращено не на что либо внѣшнее, а само на себя. Богъ есть

мышленіе мышленія, какъ абсолютная субстанція и цѣль всего сущаго.

Мы видимъ, что Аристотель, также какъ Платонъ, остается чистымъ идеалистомъ. Платонъ опредѣлялъ Бога, какъ конечное начало, Добро, которое есть вмѣстѣ и причина производящая; Аристотель опредѣляетъ Бога, какъ причину производящую, которая есть вмѣстѣ цѣль всего сущаго. Но и тутъ оказывается прежнее смѣшеніе начальной причины съ конечною, а это опять ведетъ къ противорѣчащимъ выводамъ. Конечная причина предполагаетъ существованіе отличнаго отъ нея частнаго бытія; производящая же причина сама производитъ это бытіе. Держась понятія о Богѣ, какъ цѣли, къ которой все стремится, Аристотель видѣлъ въ немъ не производящую, а только движущую причину вещей. Но въ такомъ случаѣ надобно показать, откуда берется независимое отъ него матеріальное бытіе. Вмѣсто одного начала, мы имѣемъ два: Бога, какъ чистое мышленіе, и противоположную ему матерію. Чистая форма является вмѣстѣ и началомъ движенія и цѣлью. Вслѣдствіе этого, самъ Аристотель, вмѣсто четырехъ началъ, признаетъ иногда три, или, въ сущности, даже два: съ одной стороны форму, какъ положительное, и отсутствіе формы, какъ отрицательное начало, съ другой стороны матерію, заключающую въ себѣ возможность того и другаго. Но тутъ съ еще большею настойчивостью возникаетъ вопросъ объ отношеніи этихъ двухъ началъ. Второй преемникъ Аристотеля въ руководствѣ школы Перипатетиковъ, Стратонъ, пытался разрѣшить его съ помощью развитаго Аристотелемъ понятія о субстанціи, какъ присущей матеріи формы. Вслѣдствіе этого, онъ отвергалъ представленіе о Богѣ, отдѣльномъ отъ міра, и все производилъ изъ разлитой въ природѣ силы. Но эта единая сила, согласно съ идеалистическимъ воззрѣніемъ, сама въ себѣ содержитъ уже противоположныя опредѣленія возможности и дѣятельности, матеріи и формы, и тогда прежній вопросъ повторяется уже въ предѣлахъ одной и тойже субстанціи. Изъ двухъ противоположныхъ ея сторонъ, которая первоначальная и которая производная? Форма ли предшествуетъ матеріи или матерія формѣ? Различное разрѣшеніе этого вопроса ведетъ къ двумъ противоположнымъ точкамъ зрѣнія, къ чистому спи-

ритуализму или къ чистому матеріализму. Первое мы находимъ у Стоиковъ, второе у Епикурейцевъ. Эти двѣ системы представляютъ послѣдовательное разложеніе идеалистическаго сочетанія противоположностей.

Посредствующимъ звеномъ въ этомъ процессѣ является древнѣйшій скептицизмъ. Недостаточность чистаго идеализма для объясненія верховныхъ началъ бытія повела къ сомнѣнію относительно самой возможности этого объясненія. Пирронъ и его школа утверждали, что мы знаемъ одни явленія; сущность же вещей отъ насъ скрыта, вслѣдствіе чего мы обо всякомъ предметѣ можемъ съ одинакою достовѣрностью утверждать противоположное. При такихъ условіяхъ, человѣку остается только воздерживаться отъ всякаго сужденія и руководствоваться чисто практическими правилами, которыя могутъ вести его къ счастливой жизни. Пирронъ полагалъ счастіе въ невозмутимости духа, которая дается скептицизмомъ. Человѣкъ не смущается явленіями, зная что въ нихъ нѣтъ ничего истиннаго, но что всѣ они безразличны. Въ практическомъ же отношеніи, для сохраненія невозмутимости духа необходима добродѣтель, которая поэтому и составляетъ истинную цѣль жизни.

Съ теченіемъ времени, самая основанная Платономъ Академія, подъ руководствомъ Аркесилая, перешла къ скептицизму. Аркесилай утверждалъ, что практическаго счастія достигаетъ тотъ, кто за недостаткомъ истины слѣдуетъ вѣроятному; но въ противоположность Пиррону, онъ вѣроятное полагалъ не въ добродѣтельной жизни, а въ выборѣ различныхъ, представляющихся человѣку удовольствій. Такимъ образомъ, самый скептицизмъ велъ къ противоположнымъ взглядамъ. И точно, практическія начала жизни могутъ быть различны, смотря по тому, какую цѣль полагаетъ себѣ человѣкъ. Но чѣмъ опредѣляется самая цѣль? На это скептицизмъ не въ состояніи дать отвѣтъ. Отвергнувъ теоретическія начала, онъ тѣмъ самымъ лишаетъ практическія правила всякаго основанія. Противоположность Киниковъ и Киренаиковъ показываетъ, что практическимъ началомъ человѣческой жизни можетъ быть или добродѣтель или удовольствіе. Выборъ того или другаго зависитъ отъ всего нашего міросозерцанія, то есть, окончательно отъ теоретическихъ началъ. Слѣдовательно, практическая философія необходимо требуетъ

теоретическихъ основаній, а такъ какъ практическія начала могутъ быть разныя, то отсюда опять рождается противоположность спиритуалистическаго воззрѣнія и матеріалистическаго. Скептицизмъ уступаетъ мѣсто развитію противоположныхъ школъ, стоической и епикурейской.

Стоики признавали единую субстанцію, лежащую въ основаніи всего сущаго, именно, дѣятельное начало Аристотеля. Употребляя неточное выраженіе для опредѣленія этой субстанціи, они называли ее тѣломъ (σῶμα); но это названіе означало у нихъ не матеріальную, а чисто духовную сущность, ибо тѣлами они называли ночь, день, времена года, истину, добродѣтель, однимъ словомъ, все, что дѣйствуетъ. Поэтому они слово: *тѣло* замѣняли также словомъ: *живое существо* (ζῶον), или *духъ* (πνέυμα, spiritus, animus). По ученію Стоиковъ, не разумъ происходитъ отъ матеріи, а матерія отъ разума. Верховное начало всего сущаго есть божественный Разумъ (λόγος, νοῦς), который все изъ себя производитъ и все собою проникаетъ. Разумъ есть сама вселенная; матерія же ничто иное какъ проявленіе этого начала, страдательная форма, въ которой осуществляется дѣятельная сила. Къ матеріи Стоики прилагали ученіе Гераклита, въ которомъ все частное улетучивается въ вѣчномъ процессѣ бытія. Постояннымъ въ этомъ движеніи являются только чисто разумныя начала, составляющія частныя проявленія верховнаго Разума. Эти разумныя начала, отъ которыхъ проистекаютъ качественныя свойства вещей, Стоики обозначали названіемъ *сѣменныхъ разумовъ* (λόγοι σπερματικοῖ), ибо изъ нихъ, какъ изъ сѣмени, происходятъ всѣ вещи. Въ этомъ смыслѣ само Божество называется сѣменнымъ разумомъ вселенной. Оно является владычествующимъ надъ всѣми (ἡγεμονικὸν), и все сдерживаетъ узами неизмѣннаго закона. Поэтому Стоики называли также верховный Разумъ судьбою (εἱμαρμένη) или Провидѣніемъ (πρόνδια). Вселенная представлялась имъ, какъ непреложный порядокъ, въ которомъ все частное опредѣляется отношеніемъ къ цѣлому. А такъ какъ этотъ порядокъ исходитъ отъ божественнаго Разума, то онъ въ себѣ самомъ совершенъ. Явленіе же зла Стоики старались объяснить тѣмъ, что несовершенство частей необходимо для совершенства цѣлаго. Они подробно развивали ученіе о божественной правдѣ, или теодицею; но

подобно всѣмъ чистымъ спиритуалистамъ, которые, отправляясь отъ односторонняго начала, не въ состояніи объяснить начало противоположное, они въ этомъ вопросѣ запутывались въ нескончаемыя противорѣчія.

Этотъ цѣльный міръ, въ которомъ все связано разумнымъ и непреложнымъ закономъ, представляетъ, по ученію Стоиковъ, рядъ ступеней, идущихъ отъ несовершеннаго къ совершенному, отъ матеріи къ верховному Разуму. Согласно съ теоріею Гераклита, который въ своемъ вѣчномъ процессѣ признавалъ путь внизъ и путь въ верхъ, эти ступени представляются какъ стихіи, изъ которыхъ двѣ низшія принадлежатъ болѣе къ страдательному, а двѣ высшія болѣе къ дѣятельному началу. Этому іерархическому порядку соотвѣтствуетъ и восходящій порядокъ отдѣльныхъ существъ. Низшую ступень составляютъ неорганическія существа, затѣмъ растенія, далѣе животныя; выше же всѣхъ земныхъ существъ стоитъ человѣкъ, въ которомъ владычествующее начало (ἡγεμονικὸν) есть разумъ. Стоики видѣли въ одномъ разумѣ истинную природу человѣка. Въ дѣятельности разума состоитъ и добродѣтель; все же внѣшнее не имѣетъ никакого значенія и должно быть отвергнуто. Мудрый слѣдуетъ исключительно велѣніямъ разума. А такъ какъ разумъ есть общее во всѣхъ и связующее все начало, то всѣ разумныя существа образуютъ единое общество. Не только всѣ люди должны смотрѣть другъ на друга, какъ на братьевъ, но установляется общеніе между людьми и богами. Согласно съ спиритуалистическимъ характеромъ стоическаго ученія, нравственный міръ, обнимающій всѣ разумныя существа, составляетъ высшее выраженіе порядка, господствующаго въ мірозданіи. Вслѣдствіе этого, главное вниманіе Стоиковъ было обращено на нравственную сторону человѣческой дѣятельности. Терпѣніе, кротость, покорность волѣ Провидѣнія, прощеніе обидъ, любовь къ врагамъ, неутомимая дѣятельность на пользу человѣчества, однимъ словомъ, всѣ высшія добродѣтели требуются отъ мудреца философами стоической школы.

Совершенно противоположно этому чисто спиритуалистическому міросозерцанію ученіе Епикурейцевъ. Здѣсь не матерія представляется явленіемъ разума, а разумъ явленіемъ матеріи. Епикурейцы отправлялись отъ тогоже самаго

положенія, какъ и Стоики, именно, что субстанціею называется то, что̀ дѣйствуетъ на другое, или что воспринимаетъ дѣйствіе другаго. И они это дѣятельное начало называли тѣломъ; но они принимали его въ чисто матеріальномъ смыслѣ, какъ протяженное, слѣдовательно дѣлимое вещество. А такъ какъ въ дѣленіи нельзя идти въ безконечность, то Епикурейцы, въ противоположность Стоикамъ, цѣликомъ усвоивали себѣ атомистическую теорію Демокрита. Изъ атомовъ и раздѣляющей ихъ пустоты образуется все сущее. Самая душа представлялась имъ только сочетаніемъ тончайшихъ атомовъ. Такую душу Епикуръ приписывалъ и богамъ, ведущимъ блаженную жизнь въ пространствахъ между безконечными мірами. Сообразно съ этимъ, все человѣческое знаніе производилось изъ опыта. Единственною цѣлью человѣка признавалось личное счастіе, то есть, ощущеніе удовольствій и избѣжаніе страданій. Но и тутъ, также какъ у Киренаиковъ, противорѣчія, лежащія въ началѣ удовольствія, повели къ тому, что Епикуръ выше всего ставилъ невозмутимость духа, которая одна даетъ человѣку истинное наслажденіе. Съ этой точки зрѣнія, онъ проповѣдывалъ и добродѣтель, ибо только этимъ способомъ человѣкъ избавляется отъ безпокойства и страха, сопряженныхъ съ порочными дѣяніями. Восхвалялось и общеніе съ другими для взаимной пользы; но такъ какъ общеніе, съ этой точки зрѣнія, служитъ только средствомъ для личнаго удовольствія, то Епикурейцы учили, что мудрый, вообще долженъ удаляться отъ общественныхъ дѣлъ, принимая въ нихъ участіе единственно на столько, на сколько это требуется собственною его безопасностью. Однимъ словомъ, согласно съ общимъ направленіемъ матеріалистической философіи, выше всего въ нравственномъ отношеніи ставился благоразумный эгоизмъ.

Односторонность этихъ двухъ противоположныхъ системъ, стоической и епикурейской, естественно должна была повести къ новому философскому движенію. Возродившійся скептицизмъ Новой Академіи подвергъ тщательной критикѣ основанія этихъ системъ, въ особенности то мѣрило истины, которое каждая изъ нихъ считала руководящимъ началомъ познанія. Результатъ критики былъ отрицательный. Волею или неволею, приходилось опять возвратиться къ чисто

практическимъ правиламъ. Неудовлетворительность скептицизма повела однакоже къ тому, что сами Академики стали искать положительнаго примиренія противоположностей путемъ эклектизма. Но эклектизмъ, лишенный твердой философской основы, не въ состояніи былъ удовлетворить потребностямъ человѣческаго ума. Новый скептицизмъ Энезидема положилъ конецъ и этой попыткѣ. Чтобы достигнуть единства противоположныхъ началъ, духовнаго и матеріальнаго, надобно было сдѣлать послѣдній шагъ въ развитіи философской мысли, а именно, возвыситься къ общей основѣ обоихъ міровъ, къ самосущему бытію. Это и сдѣлала Александрійская школа, высшимъ цвѣтомъ которой были Неоплатоники. Отнынѣ мысль ищетъ примиренія противоположностей уже не въ нихъ самихъ, а въ той божественной сущности, отъ которой онѣ происходятъ. Отсюда полурелигіозный характеръ этого міросозерцанія, характеръ, который вполнѣ объясняется чистымъ развитіемъ философіи, безъ всякихъ посторонникъ вліяній. И здѣсь, какъ и вездѣ, внѣшнія вліянія приготовляли только почву, на которой могло совершиться внутреннее движеніе мысли.

Первый философъ, который отчетливо формулировалъ это направленіе, былъ александрійскій Еврей Филонъ, жившій около Рождества Христова. Истина, по его ученію, постигается только однимъ путемъ: надобно, чтобы умъ отъ конечнаго возвысился къ безконечному, отъ многаго къ единому, отъ произведеннаго къ непроизведенному. Это безконечное, единое, непроизведенное начало есть Богъ, который, именно по своей безконечности, стоитъ выше всякаго частнаго опредѣленія. Поэтому, умъ человѣческій не въ состояніи его постигнуть. Мы можемъ сказать только, что онъ есть, но не можемъ опредѣлить его сущность. Бытіе составляетъ единственный признакъ, который возможно ему приписать. Богъ есть единое, самосущее бытіе, начало всякаго бытія. Все сущее происходитъ отъ него и держится только имъ. Какъ производящій все остальное, онъ является вѣчно дѣятельною Силою, а какъ совершенный въ себѣ самомъ, онъ опредѣляется, какъ Добро. Эти два опредѣленія, Силы и Добра, связываются третьимъ, Разумомъ (λόγος), стоящимъ посрединѣ между обоими. Такимъ образомъ, не смотря на признанную неспособность человѣческаго ра-

зума опредѣлить Божество, Филонъ опредѣляетъ его, какъ Силу, Разумъ и Добро.

Но безконечный и совершенный Богъ не можетъ, по ученію Филона, придти въ непосредственное соприкосновеніе съ конечнымъ и несовершеннымъ матеріальнымъ міромъ. Для этого нуженъ посредникъ, и такимъ служитъ божественный Разумъ (λόγος). Когда Богъ хотѣлъ создать міръ, говоритъ Филонъ, онъ произвелъ сначала мыслимый міръ идей. Эти идеи не суть только вѣчные первообразы вещей. Также какъ Стоики, Филонъ признаетъ ихъ дѣятельными силами; всѣ онѣ составляютъ части единаго верховнаго Разума, обнимающаго весь мыслимый міръ. Верховный Разумъ является устроителемъ вселенной, посредникомъ между Богомъ и міромъ, посланникомъ Божьимъ. Филонъ называетъ его даже вторымъ Богомъ; однако онъ отличаетъ его отъ верховнаго Божества и причисляетъ его къ произведенному, называя его старѣйшимъ изъ рожденныхъ существъ, сыномъ Божьимъ, или сыномъ божественной Мудрости.

Этому чисто идеальному міру противополагается міръ матеріальный. Матерія есть страдательная, мертвая, неустроенная, темная субстанція. Она составляетъ начало всего несовершеннаго, конечнаго, злаго. Человѣкъ же стоитъ посрединѣ между обоими мірами, тѣломъ причастный матеріи, а разумомъ состоя членомъ мыслимаго міра. Погруженный въ матерію, онъ по физическому рожденію причастенъ грѣху. Задача его заключается въ томъ, чтобы отрѣшиться по возможности отъ всякихъ физическихъ вліяній и жить чисто разумною жизнью. Но будучи несовершеннымъ существомъ, онъ не въ состояніи сдѣлать это собственными силами: на это нужна помощь Божья; человѣкъ долженъ вступить въ общеніе съ Божествомъ. А такъ какъ Богъ есть единое бытіе, стоящее выше всякихъ различій, то человѣкъ, для того чтобы къ нему возвыситься, долженъ отрѣшиться не только отъ матеріальныхъ влеченій, но и отъ самой мысли, которая составляетъ не болѣе какъ извѣстную форму частнаго бытія. Только полнымъ самозабвеніемъ и экстатическимъ погруженіемъ въ божественную сущность достигается единеніе съ Божествомъ.

Таково ученіе Филона. Производя все сущее изъ чисто Единаго, которое есть вмѣстѣ и совершенное бытіе, онъ

не объяснилъ однако, откуда происходитъ матеріальное, злое начало. Богъ, какъ чистое добро, не касается даже матеріи; посредствующій Разумъ, какъ устроитель вселенной, производитъ только доброе; откуда же взялась матерія, а съ нею зло? Очевидно, что въ системѣ Филона лежалъ дуализмъ, который не устранялся признаннымъ имъ верховнымъ единствомъ бытія. А такъ какъ, притомъ, это первоначальное единство остается внѣ міра, все же доброе въ мірѣ производится Разумомъ, то оказывается противоположность между божественнымъ, разумнымъ, добрымъ началомъ и матеріальнымъ, злымъ. Этотъ именно дуализмъ выступаетъ теперь на первый планъ; онъ составляетъ характеристическую черту философскаго развитія первыхъ вѣковъ послѣ Р. Х.

Здѣсь мы опять встрѣчаемъ двоякое направленіе: съ одной стороны преобладаніе спиритуалистическаго начала, съ другой матеріалистическаго. Первое мы находимъ у Неопиѳагорейцевъ и у пиѳагореизирующихъ Платониковъ, къ числу которыхъ принадлежалъ Плутархъ. По ученію этихъ философовъ, въ мірѣ признаются два начала, разумное, чисто духовное, источникъ порядка и добра, и матеріальное, отъ котораго происходитъ всякій безпорядокъ и зло. Первое приводится въ соотношеніе съ пиѳагорійскою единицею, второе съ неопредѣленною двоицею. Владычествующій въ мірѣ Разумъ, установляя единство въ различіи, устрояетъ міръ по законамъ чиселъ; но матеріальное начало беретъ свое и вноситъ разстройство въ это согласное цѣлое. Противоположный этому матеріалистическій дуализмъ мы находимъ у Цельза, извѣстнаго врага христіанства. Признавая существованіе Бога и даже чистый міръ духовъ, Цельзъ съ другой стороны, вмѣстѣ съ Епикурейцами, стоялъ на томъ, что природа управляется законами физической необходимости, которыхъ ничто не можетъ измѣнить, и во имя этого начала, ратовалъ противъ духовнаго содержанія христіанства.

Невозможно было однако остановиться на дуализмѣ. Надобно было связать противоположныя начала, указавши, откуда они происходятъ. Это и сдѣлали Неоплатоники, которые въ болѣе философской формѣ возвратились къ ученію Филона, полагая въ основаніе своего міросозерцанія поня-

тіе о Богѣ, какъ самосущемъ Бытіи, и стараясь вывести самый матеріальный міръ изъ дѣятельности этого единаго Божества.

Первый философъ, который развилъ это воззрѣніе въ цѣльную систему, былъ Плотинъ. Онъ отправляется отъ положенія, что необходимо признать начало, лежащее за предѣлами не только физическаго, но и мыслимаго міра, ибо многому предшествуетъ единое, сложному простое. Мышленіе же въ себѣ самомъ есть уже многое: въ немъ является двойственность мыслящаго и мыслимаго, формы и содержанія. Слѣдовательно, оно предполагаетъ первоначальное единство, отъ котораго оно происходитъ, и котораго оно составляетъ отраженіе. Единое же должно быть понято прежде всего какъ безконечное; къ нему, поэтому, не приложимы никакія опредѣленія. Но такъ какъ оно составляетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, начало всего сущаго, то оно должно быть понято и какъ абсолютная причина, или Сила, которая называется также Добромъ, ибо все ею держится и все отъ нея зависитъ, а она сама не зависитъ ни отъ чего. Въ качествѣ Силы, Единое, по внутренней необходимости, производитъ или рождаетъ изъ себя другое. Но производя, оно не переходитъ въ другое, а остается равнымъ себѣ. Рожденному отъ него сообщается только избытокъ бытія или силы. Вслѣдствіе этого, рожденное всегда ниже рождающаго. Но оно носитъ въ себѣ силу рождающаго и существуетъ только этою силою; а потому оно, въ свою очередь, рождаетъ новое бытіе, опять менѣе совершенное, нежели то, отъ котораго оно происходитъ. Отсюда возникаетъ рядъ сущностей или міровъ, которые всѣ исходятъ отъ первоначальной Силы, всѣ держатся ею одною, всѣ проникнуты разливающеюся изъ нея жизнью, всѣ имѣютъ въ ней свою цѣль и средоточіе, но представляютъ различныя степени совершенства по мѣрѣ удаленія отъ перваго источника, отъ самосущаго Единства. Такихъ ступеней Плотинъ признаетъ четыре, сообразно съ четырьмя основными началами бытія. Первую составляетъ само первоначальное Единство, вторую—міръ чистой мысли, или Разумъ (νοῦς), отражающій въ себѣ верховное Бытіе, затѣмъ Душа міра, связывающая Разумъ съ матеріальною природою, наконецъ, матеріальный міръ. Первыя три начала—божественныя; послѣд-

нее же земное. Будучи наиболѣе удалено отъ первоначальнаго Бытія, оно менѣе всего ему причастно, и болѣе другихъ причастно небытію. Вслѣдствіе этого, оно неизбѣжно носитъ на себѣ печать несовершенства. Въ этомъ только смыслѣ, какъ заключающая въ себѣ недостатокъ, матерія можетъ быть признана началомъ зла. Съ положительной же стороны, какъ отраженіе добра, матеріальный міръ имѣетъ въ себѣ красоту и гармонію. Онъ представляетъ живое существо, въ которомъ все проникнуто общею душою, и всѣ члены находятся въ согласіи съ цѣлымъ. На своемъ мѣстѣ, все добро; несовершенство частей необходимо для совершенства цѣлаго.

Для человѣка однако, матеріальное существованіе представляетъ только низшую форму бытія. Истинное существо человѣка заключается въ его душѣ, которая принадлежитъ къ высшей области и только въ силу общаго закона нисходящей причинности соединилась съ матеріальнымъ органомъ, или тѣломъ. Поэтому, назначеніе человѣка состоитъ въ возвращеніи къ тому безтѣлесному міру, отъ котораго онъ произошелъ. Къ этому онъ приготовляется уже въ настоящей жизни, очищеніемъ души отъ всякой привязанности къ земнымъ благамъ. Это очищеніе не должно однако состоять въ аскетическомъ отрѣшеніи отъ всего матеріальнаго. Физическій міръ самъ есть изображеніе Божества; онъ носитъ на себѣ печать красоты. Но физическая красота должна быть не цѣлью, а средствомъ для возведенія души на высшую ступень. Она указываетъ ей на тѣ чисто идеальныя начала, которыхъ она является отблескомъ. Сознаніе этихъ началъ дается мышленіемъ, которое поэтому составляетъ высшую дѣятельность человѣка, заключающую въ себѣ и высшее блаженство. Но и мышленіемъ человѣкъ достигаетъ только до постиженія Разума. Для того чтобы возвыситься къ чистому Единству, онъ долженъ отрѣшиться отъ самаго мышленія и погрузиться въ состояніе совершенно неопредѣленнаго и безмятежнаго экстаза. Этимъ только путемъ онъ доходитъ до единенія съ Божествомъ. Поэтому, верховное начало въ человѣческой жизни есть религія.

Ученіемъ Плотина завершается собственно развитіе греческой философіи. Противоположность двухъ міровъ, мысли-

маго и матеріальнаго, сведена здѣсь къ причинѣ производящей, къ самосущему Бытію, изъ котораго, рядомъ ступеней, истекаетъ все существующее. Дальнѣйшее движеніе неоплатонической философіи представляетъ только подробное развитіе этихъ началъ, безъ всякаго существеннаго измѣненія. Ученикъ Плотина, Порфирій, разработывалъ преимущественно индивидуальную сторону его ученія, а именно, отношеніе человѣческой души къ окружающему ее міру. Ямвлихъ, напротивъ, отрѣшаясь отъ частнаго бытія, погружался въ размышленія о божественной сущности, которую онъ излагалъ по троичной системѣ, вездѣ различая начала Единства, Разума и Души. Онъ сдѣлался главнымъ толкователемъ языческой миѳологіи, которую онъ старался примѣнить къ своей теософіи. Наконецъ, Проклъ, соединяя религіозное воззрѣніе съ философскою діалектикою, предпринялъ полное построеніе всей неоплатонической системы на основаніи діалектическаго закона, въ силу котораго каждая нисходящая ступень бытія представляетъ въ свою очередь тройственность ступеней: пребываніе въ первоначальной основѣ, выхожденіе изъ нея и возвращеніе къ ней. Согласно съ этимъ, главная задача человѣка заключается въ возвращеніи къ Божеству. А такъ какъ божественная сущность въ восходящемъ порядкѣ представляется, какъ тройственность Души, Разума и Единаго, то и возвращеніе человѣка къ Богу совершается посредствомъ тройственности любви, истины и вѣры. Любовь ведетъ насъ къ истинѣ посредствомъ созерцанія красоты; истина раскрываетъ намъ мыслимый міръ; но выше всего стоитъ вѣра, которая приводитъ насъ къ внутреннему единенію съ Божествомъ.

Такимъ образомъ, разумъ, прищедши діалектическимъ путемъ къ высшему отвлеченію, къ понятію о единомъ бытіи, отрекается отъ самого себя и передаетъ свое знамя вѣрѣ. Иначе и не могло быть, ибо чистое отвлеченіе, какъ мы объяснили выше, есть вмѣстѣ и чистое отрицаніе. Здѣсь повторяется общій законъ философскаго мышленія. Когда послѣдній изъ сколько нибудь значительныхъ представителей неоплатонизма, Дамаскій, хотѣлъ опредѣлить первоначальное бытіе, онъ принужденъ былъ отрицать въ немъ всѣ противоположныя другъ другу опредѣленія: оно не можетъ быть названо ни единымъ, ни многимъ, ни производящимъ,

ни непроизводящимъ, ни первымъ, ни предшествующимъ остальному, ни стоящимъ надъ всѣмъ, ибо все это только относительныя опредѣленія, которыя не прилагаются къ абсолютному. Его можно опредѣлить только какъ немыслимое, невыразимое, и даже не какъ таковое, ибо немыслимое и невыразимое противоположно мыслимому и выразимому, слѣдовательно опять относительно. Въ отношеніи къ абсолютному, мы можемъ признать въ себѣ только состояніе высочайшаго невѣдѣнія (ὑπεράγνοια), обличающаго ограниченность человѣческаго разума и человѣческой рѣчи.

Въ этихъ положеніяхъ Дамаскія не трудно узнать ту самую діалектику, которою руководствовалось мышленіе Элеатовъ. Отправившись отъ объективнаго созерцанія вселенной, разумъ пришелъ къ субъективнымъ началамъ чистой мысли, но здѣсь онъ нашелъ тѣже самые законы и опредѣленія, какимъ онъ слѣдовалъ и тамъ, ибо иныхъ у него нѣтъ и быть не можетъ. Законы чистаго разума суть вмѣстѣ и законы объективнаго бытія. Куда бы мы ни обратились, къ созерцанію природы, къ изслѣдованію явленій или къ развитію чистой мысли, вездѣ мы найдемъ тотъже самый циклъ однихъ и тѣхъже опредѣленій. Исторія греческой мысли даетъ намъ всѣ возможныя точки зрѣнія и всѣ возможные пути, черезъ которые проходитъ человѣческая мысль; но все это разнообразіе расходящихся повидимому точекъ зрѣнія и путей представляетъ развитіе однихъ и тѣхъже началъ, по одному и томуже закону. Объективное движеніе мысли отъ закона къ явленію и отъ явленія къ закону, субъективное движеніе отъ субстанціи къ идеѣ и отъ идеи къ субстанціи, все это составляетъ только отдѣльныя стороны или моменты одного общаго философскаго процесса, который здѣсь представляется намъ во всей своей полнотѣ, какъ законченное цѣлое. Мы имѣемъ тутъ фактическое доказательство высказаннаго нами положенія, что философы, съ высшей точки зрѣнія, не противорѣчатъ другъ другу, а восполняютъ одинъ другаго. Противорѣчатъ другъ другу отдѣльныя системы; совокупность же системъ составляетъ одну непрерывную цѣпь, въ которой все всязано, все движется единымъ закономъ, и каждое воззрѣніе, какъ отдѣльное звено, занимаетъ подобающее ему мѣсто въ общемъ организмѣ. Въ приложеніи къ древней философіи,

выведенная выше мысль проведена черезъ всѣ явленія и нашла въ нихъ полное фактическое оправданіе.

Разультатомъ этого процесса является новый религіозный синтезъ. Совершивши весь свой путь, развивши всѣ свои опредѣленія на всѣхъ возможныхъ точкахъ зрѣнія, философская мысль снова возвращается къ Божеству, отъ котораго она отошла. Но этотъ новый синтезъ не похожъ на предъидущій. Мы видѣли, что путь отъ объекта къ субъекту есть путь разложенія. Субъективное начало, чистый разумъ, есть вмѣстѣ отвлеченно-общее начало, которому противополагается начало частное, или матеріальное. Если натуралистическій синтезъ, служившій для мысли точкою исхода, представлялъ первоначальное единство, то новый синтезъ, къ которому приходитъ теперь мысль, заключаетъ въ себѣ, напротивъ, абсолютное раздвоеніе, или противоположеніе отвлеченно-общаго начала частному. Это—синтезъ чисто спиритуалистическій, или нравственный, и та религія, которая является здѣсь господствующимъ элементомъ, есть религія нравственнаго міра. Таково именно христіанство.

Мы видѣли уже существенныя черты христіанской догмы: ученіе о Троицѣ, воплощеніе Слова, искупленіе человѣчества. Мы не станемъ возвращаться къ религіозной сторонѣ этого предмета; но съ чисто исторической точки зрѣнія, мы не можемъ не замѣтить, что значеніе всего сказаннаго выше еще болѣе выясняется и подтверждается для насъ предшествующимъ изложеніемъ историческаго хода. Развитіе языческихъ религій и древней философіи могло убѣдить насъ, что троичность божественныхъ началъ, Силы, Разума и Духа, была истиною, искони присущею человѣческому сознанію. Она указывается человѣку самыми законами его разума, въ которыхъ отражаются законы вселенной. Языческія религіи, не отдѣлявшія еще матеріальнаго элемента отъ духовнаго, присоединяли къ этимъ тремъ началамъ четвертое, земное, которому онѣ давали форму женскаго божества. Христіанство, какъ объяснено выше, въ лицѣ Матери Божьей и святыхъ, возводитъ и это начало къ Богу и дѣлаетъ его предметомъ поклоненія; но оно даетъ ему второстепенное мѣсто, не признавая его, подобно тремъ первымъ, формою абсолютнаго бытія. Съ другой стороны, христіанство впервые раскрыло человѣчеству истинное значеніе

Слова, какъ центра нравственнаго міра. Мы уже замѣтили, что въ натуралистическихъ религіяхъ, вслѣдствіе слія-нія духовнаго элемента съ матеріальнымъ, могло вполнѣ развиться только понятіе о Силѣ; понятіе же о Словѣ, или Разумѣ, какъ особомъ, абсолютномъ началѣ, составляющемъ центръ самостоятельнаго міра, представлялось лишь въ смутныхъ очертаніяхъ. Полное раскрытіе этого начала возможно было единственно въ ту пору, когда человѣческое сознаніе отъ первоначальнаго единства перешло къ раздвоенію, то есть, когда слитыя прежде противоположности выдѣлились и опредѣлились, какъ самостоятельныя сущности, одна какъ безконечное, другая какъ конечное, одна какъ чисто-духовное или мыслимое начало, другая какъ матеріальное. Тутъ только человѣчество сдѣлалось способнымъ постигнуть значеніе Слова, какъ Бога, единосущнаго Отцу; тутъ только могла раскрыться и вся глубина нравственнаго міросозерцанія, котораго высшее средоточіе составляетъ искупленіе человѣчества воплощеннымъ Словомъ. Христіанство есть чистая, а вмѣстѣ и совершеннѣйшая религія нравственнаго міра, внѣ которой полнота нравственной жизни немыслима. Поэтому оно вѣчно, какъ вѣчны нравственныя начала. Оно можетъ быть восполнено новымъ откровеніемъ другихъ сторонъ божественной сущности, но оно никогда не можетъ быть замѣнено ничѣмъ другимъ. Какъ откровеніе Слова въ нравственномъ мірѣ, оно совершенно. Внѣ его, въ этой области, ничего не можетъ быть.

Историческое развитіе началъ древней жизни объясняетъ намъ и общечеловѣческій характеръ христіанства, какъ религіи нравственнаго міра. Мы видѣли разнообразіе натуралистическихъ религій. Въ первобытномъ единствѣ, безконечное сливается съ конечнымъ, а потому принимаетъ разнообразныя формы. Въ христіанствѣ, напротивъ, открывается безконечное, чисто какъ таковое. Нравственный міръ составляетъ отвлеченно-общій элементъ вселенной, а отвлеченно-общее начало одно для всѣхъ. Поэтому, на этой ступени возможна только одна религія. Въ различныхъ формахъ христіанства выражается одно и тоже міросозерцаніе. Различія касаются болѣе церковнаго устройства, нежели основныхъ догматовъ вѣры. Понятія о Божествѣ и объ искупленіи во всѣхъ церквахъ одинаковы. Съ объективной

точки зрѣнія, всѣ христіанскія церкви представляютъ развѣтвленія единой вселенской церкви, связанной вѣрою въ Христа. И въ этомъ развѣтвленіи выражается опять тотъ же самый діалектическій законъ, который господствуетъ во всѣхъ сферахъ человѣческаго духа. Въ исторіи христіанской церкви выражается развитіе четырехъ основныхъ элементовъ всякаго человѣческаго союза. Въ первоначальной, нераздѣльной церкви, управлявшейся соборами, развивается начало закона; затѣмъ наступаетъ противоположеніе внѣшняго единства, представляемаго властью первосвященника, внутреннему единству, какъ идеальному сочетанію всѣхъ элементовъ; наконецъ, въ протестантизмѣ, свобода становится краеугольнымъ камнемъ всего церковнаго зданія. Мы видимъ, что и самое развитіе церковнаго союза слѣдуетъ томуже самому закону, какъ и развитіе натуралистическихъ религій. Протестантизмъ, въ этомъ процессѣ, занимаетъ тоже самое мѣсто въ отношеніи къ первоначальнымъ церковнымъ формамъ, какое занимаютъ классическія религіи древняго міра въ отношеніи къ религіямъ Востока. Замѣна объективныхъ основъ церковнаго союза субъективнымъ началомъ свободы пролагаетъ путь новому анализу, и въ этомъ отношеніи имѣетъ великое историческое значеніе: свобода есть прогрессивный элементъ человѣческой жизни. Но относительно догматовъ вѣры и церковнаго устройства, эта ступень несомнѣнно представляетъ упадокъ. Въ протестантизмѣ осуществляется та сторона христіанской церкви, которая подлежитъ разложенію и вступаетъ въ новый процессъ. Въ Восточной же, а равно и въ Западной церкви сохраняются для всѣхъ временъ и народовъ непоколебимыя основы христіанскаго зданія, въ первой въ идеальной формѣ, во второй подъ охраною власти. Первая выше по идеѣ, вторая же имѣетъ болѣе силы для практическаго дѣйствія. Единство власти не только было необходимо въ средніе вѣка, какъ воспитательное учрежденіе для юныхъ народовъ, но и въ настоящее время оно одно въ состояніи отстоять самостоятельность церковнаго зданія противъ напора новыхъ философскихъ и политическихъ идей, обуревающихъ западный міръ въ тотъ вторичный періодъ анализа, въ который вступило человѣчество. Западная Европа есть поприще и плодъ этого аналитическаго движенія.

Зачѣмъ же однако нуженъ былъ новый анализъ? На этотъ вопросъ мы уже отвѣтили выше. Нравственный элементъ составляетъ только одну, отвлеченно-общую половину человѣческой жизни; ему противоположна другая половина, представляющая развитіе частныхъ началъ. И мысль и жизнь требуютъ соглашенія обѣихъ, возведенія ихъ къ высшему единству. Но это соглашеніе составляетъ задачу дальнѣйшаго историческаго процесса: оно невозможно, пока сознаніе стоитъ на точкѣ зрѣнія абсолютнаго раздвоенія. Средневѣковой синтезъ представляетъ только борьбу противоположныхъ началъ, а не ихъ примиреніе. Если христіанская церковь, въ этотъ періодъ, безпрекословно господствуетъ въ нравственномъ и въ умственномъ мірѣ, то въ противоположность ей возникаетъ другая, чисто свѣтская область, основанная на частныхъ отношеніяхъ. Государство, которое въ древности было верховнымъ, владычествующимъ союзомъ, разлагается и уступаетъ мѣсто противоположенію церкви и гражданскаго общества. Самыя государственныя учрежденія принимаютъ частный характеръ. Въ общественной жизни являются указанныя выше формы дружины, вотчины, вольной общины, сословій, но уже не слитыя съ теократическимъ началомъ, какъ на Востокѣ, а съ чисто свѣтскимъ характеромъ, независимыя отъ церкви. Между этими двумя элементами, церковнымъ и свѣтскимъ, возгорается борьба, которая наполняетъ собою исторію среднихъ вѣковъ. Поприщемъ этого всемірно-историческаго столкновенія былъ западный міръ, гдѣ и свѣтскія начала и церковная власть достигли высшаго своего развитія. Церковь, сильная своимъ единствомъ и носящая въ себѣ все греко-римское просвѣщеніе, хочетъ наложить свою руку на свѣтскую область; но въ чистомъ индивидуализмѣ Германцевъ она находитъ преграду, о которую сокрушаются ея притязанія. Самая наука, не смотря на служебное отношеніе къ вѣрѣ, раздвояется: одни схоластики стоятъ за папу, другіе за свѣтскую власть. Послѣдніе восторжествовали, ибо притязанія папъ не только грозили уничтожить весь результатъ предшествующей исторіи, но шли наперекоръ самымъ основаніямъ христіанства. Отвлеченно-общее начало не можетъ насильственно подчинять себѣ частное: церковь, какъ нравственный союзъ, не въ правѣ налагать руку на свѣтскія

отношенія. Это повело бы къ полному уничтоженію человѣческой свободы, а вслѣдствіе того, къ искаженію самой нравственности.

Но если на этой почвѣ примиреніе было невозможно, то оно все-таки требовалось и мыслью и жизнью. Нельзя было оставаться въ состояніи борьбы. Надобно было снова сложить разложившіеся элементы, отъ абсолютнаго раздвоенія возвыситься къ конечному единству. Это высшее сочетаніе противоположностей, то есть, нравственныхъ началъ, развитыхъ христіанскою церковью, съ чисто свѣтскими началами, вытекавшими изъ средневѣковаго индивидуализма, составляетъ дальнѣйшее дѣло исторіи. Въ немъ проявляется существо Духа, ведущаго человѣчество къ конечной его цѣли, къ полной гармоніи жизни. Но чтобы достигнуть истиннаго пониманія Духа, человѣчество должно опять пройти черезъ приготовительный процессъ, то есть, черезъ новый періодъ аналитическаго развитія. Это и составляетъ задачу новой исторіи.

ГЛАВА III.

ФИЛОСОФІЯ НОВАГО ВРЕМЕНИ.

Аналитическая мысль новаго времени съ первыхъ шаговъ покидаетъ средневѣковую почву и возвращается къ той точкѣ зрѣнія, на которой стояла древность. Во всѣхъ сферахъ человѣческаго духа, переходомъ отъ средневѣковаго раздвоенія къ новому развитію служитъ возстановленіе формъ античнаго міра. Древняя философія, древнее искусство, римское право, классическое понятіе о государствѣ, все это становится предметомъ удивленія и вводится въ жизнь новыхъ народовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, свѣтская власть скидываетъ съ себя тотъ частный характеръ, который она носила въ средніе вѣка. Какъ представительница государственныхъ началъ, она подчиняетъ себѣ церковь и гражданское общество и дѣлается руководительницею новаго, свѣтскаго развитія европейскихъ народовъ. Съ своей стороны, наука отрѣшается отъ всякихъ богословскихъ вліяній и становится на собственныя ноги. Такое же свѣтское направленіе мало по малу получаетъ и искусство. Эта эпоха, которая справедливо именуется Возрожденіемъ, совпадаетъ съ появленіемъ послѣдней религіозной формы въ нѣдрахъ христіанства. Реформація строитъ самую церковь на началѣ свободы и черезъ это открываетъ въ нее доступъ новымъ элементамъ. Послѣдняя ступень религіознаго развитія есть вмѣстѣ первый шагъ на пути къ анализу.

Отсюда начинается и новый періодъ философскаго мышленія. Эпоха Возрожденія, въ которой средневѣковыя начала перемѣшивались съ античными и являлось чаяніе новыхъ путей, служила ему приготовленіемъ. Самостоятельное же движеніе философіи начинается съ той поры, когда Декартъ, подвергнувъ всестороннему сомнѣнію всю область

человѣческаго вѣдѣнія, нашелъ для него твердую точку опоры внутри собственнаго сознанія субъекта.

Путь, которому слѣдуетъ новая философія въ своемъ развитіи, совершенно противоположенъ тому, которымъ шло древнее мышленіе. Тамъ, какъ мы видѣли, мысль двигалась отъ объекта къ субъекту; здѣсь, наоборотъ, она идетъ отъ субъекта къ объекту. То былъ путь разложенія; послѣдній, напротивъ, есть путь сложенія. Новая философія беретъ умственную нить на той точкѣ, на которой оставила ее древность; но она какъ бы обращаетъ ее назадъ, постепенно соединяя то, что та раздѣляла. Точки зрѣнія, черезъ которыя она проходитъ въ этомъ движеніи, и здѣсь и тамъ одинаковы, ибо онѣ даются самыми законами разума: иныхъ точекъ зрѣнія нѣтъ и не можетъ быть. Но древнее мышленіе, исходя отъ объекта, начинаетъ съ универсализма, затѣмъ переходитъ къ реализму и наконецъ завершается раціонализмомъ. Новое мышленіе, напротивъ, начинаетъ съ того, чѣмъ кончило древнее. Исходя отъ субъекта, она сначала становится на точку зрѣнія раціонализма, и затѣмъ переходитъ къ реализму, чтобы возвыситься наконецъ къ универсализму.

Въ каждомъ изъ этихъ періодовъ мы находимъ опять повтореніе того самаго цикла ученій, развивающагося въ четырехъ моментахъ, который мы видѣли въ древности. И тутъ дѣйствуетъ тотъже самый законъ, ибо другаго въ разумѣ нѣтъ и быть не можетъ. Такимъ образомъ, въ первомъ періодѣ, который характеризуется господствомъ раціонализма, являются четыре главныя школы: натурализмъ у Картезіанцевъ, спиритуализмъ у Лейбница и примыкающихъ къ нему мыслителей, матеріализмъ въ англо-французской школѣ XVIII-го вѣка, наконецъ идеализмъ въ новой нѣмецкой философіи. И тутъ скептицизмъ служитъ переходнымъ звеномъ отъ одной формы къ другой.

Основателемъ новой философіи былъ, какъ сказано, Декартъ. Подвергнувъ сомнѣнію все, что человѣкъ знаетъ, онъ нашелъ только одну точку опоры, въ которой сомнѣваться невозможно: это — собственная наша мысль. Кто сомнѣвается, тотъ думаетъ; кто думаетъ, тотъ существуетъ. „Я думаю, слѣдовательно, я есмь“: такова исходная точка Декарта, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всей новой философіи. Но мое

существованіе есть не болѣе какъ частное бытіе, получающее начало отъ другаго; всякое же частное бытіе предполагаетъ бытіе абсолютное, существующее само по себѣ. Это понятіе необходимо представляется разуму, какъ только онъ думаетъ о бытіи; а такъ какъ оно не дается частнымъ бытіемъ, то источникомъ его можетъ быть только само абсолютное бытіе, котораго существованіе вытекаетъ изъ самаго его понятія. Это и есть то онтологическое доказательство бытія Божьяго, о которомъ мы подробно говорили выше. Декартъ положилъ его въ основаніе всей своей системы; ибо, какъ скоро мы признаемъ существованіе абсолютнаго бытія, заключающаго въ себѣ всякую реальность и составляющаго верховное начало всего сущаго, такъ разсѣваются всѣ сомнѣнія. Моя мысль, какъ и всякое другое частное бытіе, происходитъ отъ абсолютнаго бытія; слѣдовательно, она истинна. Я не могу сомнѣваться и въ ясныхъ представленіяхъ, которыя даются мнѣ внѣшними предметами, ибо и послѣдніе происходятъ отъ тогоже абсолютнаго бытія. Такимъ образомъ, противоположные міры, чисто духовный, который я нахожу въ себѣ, и матеріальный, который раскрывается мнѣ внѣшними чувствами, связываются причиною производящею. Это—первая точка зрѣнія, на которую становится разумъ въ новомъ своемъ движеніи. Мы видѣли, что это было, вмѣстѣ съ тѣмъ, послѣднею точкою зрѣнія, на которой стояла древняя философія. Конецъ древняго мышленія и начало новаго совпадаютъ.

Сообразно съ этою исходною точкою, основнымъ опредѣленіемъ у Декарта становится понятіе о *субстанціи*, какъ основѣ вещей, проявляющейся въ своихъ свойствахъ, или признакахъ. Субстанція есть то, что понимается разумомъ, какъ существующее само по себѣ; поэтому, отдѣльными субстанціями мы должны признать все, что мыслится отдѣльно отъ другаго. Существенныя отличія, отдѣляющія одну субстанцію отъ другой, называются *аттрибутами*; частныя же, измѣняющіяся опредѣленія суть *видоизмѣненія* (modus). Такихъ отличныхъ другъ отъ друга субстанцій разумъ можетъ представить три: субстанцію мыслящую, или разумъ, субстанцію протяженную, или матерію, наконецъ, субстанцію безконечную, связывающую обѣ первыя и составляющую общій источникъ обѣихъ. Всѣ свойства и явленія ма-

теріи Декартъ выводилъ изъ чистаго понятія о протяженіи. Вслѣдствіе этого, матерія дѣлима, воспріимчива къ формѣ и подвижна. Все, съ этой точки зрѣнія, объясняется въ ней механическими законами; весь матеріальный міръ ничто иное какъ огромная машина. Въ человѣкѣ же матерія соединяется съ разумомъ. Человѣкъ, поэтому, является двойственнымъ существомъ: въ немъ сочетаются двѣ субстанціи съ совершенно различными аттрибутами.

Тутъ однако былъ камень преткновенія системы, ибо какъ объяснить дѣйствіе другъ на друга двухъ субстанцій, которыя не имѣютъ между собою ничего общаго? Этотъ вопросъ повелъ къ дальнѣйшему развитію картезіанской философіи. Надобно было или движеніе матеріи объяснить дѣйствіемъ мысли, или дѣятельность мысли движеніемъ матеріи.

Первый философъ, который видоизмѣнилъ въ этомъ смыслѣ ученіе Декарта, былъ Бельгіецъ Жёлинксъ (Geulincx). Затрудненіе, какъ сказано, состояло въ томъ, чтобы объяснить согласное дѣйствіе матеріи и разума въ человѣкѣ. Разумъ есть дѣятельное начало, само себя двигающее; матерія же представляется страдательною субстанціею, получающею движеніе извнѣ. Но дѣятельность разума состоитъ въ мышленіи; мышленіе же матеріальнаго движенія произвести не можетъ, ибо послѣднее не имѣетъ ничего общаго съ первымъ. Остается, слѣдовательно, предположить, что соглашеніе двухъ конечныхъ субстанцій есть дѣйствіе субстанціи безконечной. По *поводу* дѣйствій разума, Богъ производитъ соотвѣтствующія движенія въ матеріи. Въ этомъ состоитъ такъ называемая система *окказіонализма*, изобрѣтателемъ которой былъ Жёлинксъ. Но и самую безконечную субстанцію Жёлинксъ опредѣлялъ какъ чистый разумъ. Уже Декартъ замѣтилъ, что матерія дѣлима, а Богъ можетъ быть понятъ только какъ недѣлимое существо; слѣдовательно, къ нему неприложимъ аттрибутъ матеріальный субстанціи. Съ другой стороны, Богъ есть источникъ всякаго дѣйствія и движенія, а такимъ, по опредѣленію Жёлинкса, можетъ быть только разумъ, сознающій то, что онъ дѣлаетъ. Матерія же, какъ неразумное и страдательное, слѣдовательно несовершенное начало, не можетъ быть принадлежностью Божества. Такимъ образомъ, тройственность субстанцій сводится

къ дуализму: существуютъ только двѣ противоположныя другъ другу субстанціи, разумъ и матерія. Дѣятельная субстанція, разумъ, есть Богъ; всѣ единичныя разумныя существа суть только видоизмѣненія этой единой сущности. Страдательная же субстанція есть матерія, которая получаетъ движеніе отъ Бога согласно съ дѣятельностью разума. Но какимъ образомъ это совершается, мы не въ состояніи понять. Это—чудо, превосходящее человѣческое разумѣніе.

Въ противоположность спиритуалистическому дуализму Жёлинкса развивается матеріалистическій дуализмъ въ системѣ Англичанина Гоббеса, который усвоилъ себѣ одну физическую сторону картезіанскаго ученія. Механическую теорію Декарта Гоббесъ распространилъ на весь духовный міръ. По его мнѣнію, философія можетъ понять только одного рода субстанцію, именно, тѣло; безтѣлесная субстанція все равно, что квадратный кругъ. Поэтому, философъ долженъ все объяснять чисто физическимъ механизмомъ. Самая дѣятельность мысли ничто иное какъ движеніе матеріальныхъ частицъ, происходящее отъ внѣшняго толчка. Вслѣдствіе этого, чувственныя представленія составляютъ источникъ всего человѣческаго знанія. Однако Гоббесъ не останавливается на опытѣ, который раскрываетъ намъ только случайныя, отрывочныя явленія. Рядомъ съ опытомъ, онъ признаетъ и другой, искусственный способъ мышленія, столь же механическій, какъ и первый, но дающій болѣе обширные результаты. Человѣкъ, говоритъ онъ, имѣетъ способность означать свои представленія и передавать ихъ другимъ посредствомъ знаковъ. Производя различныя сочетанія этихъ знаковъ, онъ можетъ дѣлать выводы, имѣющіе характеръ полной истины. Это—та метода, которой слѣдуетъ геометрія, единственная наука вполнѣ достойная этого названія; ея должны держаться и всѣ другія науки. Но добываемая такимъ способомъ истина заключается въ словахъ, а не въ дѣлѣ. Гоббесъ не объясняетъ, какимъ образомъ истина, заключающаяся въ однихъ словахъ и добываемая сочетаніемъ знаковъ, можетъ дать намъ настоящія понятія о вещахъ. Очевидно, что здѣсь система его находитъ себѣ предѣлъ. Отправляясь отъ чистаго сенсуализма, онъ посредствомъ явнаго софизма дѣлаетъ скачекъ

къ умозрѣнію, которому онъ и слѣдуетъ во всѣхъ своихъ выводахъ.

Матеріалистическое его міросозерцаніе находило себѣ границу и въ другомъ началѣ. Всѣ явленія міра объясняются у него движеніемъ матеріи; а между тѣмъ матерія, по ученію Картезіанцевъ, которое принимаетъ и Гоббесъ, есть субстанція страдательная: она сама себя двигать не можетъ. Если всѣ происходящія въ мірѣ движенія проистекаютъ одно отъ другаго, въ силу необходимаго сцѣпленія механическихъ причинъ и слѣдствій, то все же надобно признать перваго двигателя, который не можетъ быть матеріальною субстанціею. Такой двигатель есть Богъ. Гоббесъ послѣдовательно пришелъ къ понятію о Богѣ; но такъ какъ это понятіе не подходитъ подъ наши представленія о тѣлахъ, то онъ отказывался тутъ отъ всякаго объясненія. Мы можемъ только заключить, что Богъ существуетъ, но каковы его свойства, объ этомъ мы не въ состояніи имѣть ни малѣйшаго понятія, ибо онъ безконеченъ, а мы познаемъ только ограниченное. Познаніе Бога, говоритъ Гоббесъ, принадлежитъ не философіи, а откровенію.

И такъ, отправляясь отъ противоположныхъ концовъ, съ одной стороны отъ разума, съ другой стороны отъ матеріи, мысль одинаково приходила къ дуализму. Ясно однако, что на этомъ нельзя было остановиться. Дуализмъ не объясняетъ отношенія матеріи къ разуму. Если эти двѣ субстанціи находятся во взаимнодѣйствіи, то необходимо предположить между ними нѣчто общее. Если это взаимнодѣйствіе производится Богомъ, то Богу должны быть приписаны аттрибуты обѣихъ. А такъ какъ это взаимнодѣйствіе происходитъ постоянно въ самихъ вещахъ, то мы, въ силу этого воззрѣнія, должны предположить постоянное присутствіе Бога въ его твореніяхъ. Такимъ образомъ, отъ понятія о Богѣ, отдѣльномъ отъ міра, мы приходимъ къ понятію о Богѣ, присущемъ міру. Это начало и было развито съ меньшею послѣдовательностью Малебраншемъ и съ самою смѣлою логикою Спинозою.

Малебраншъ отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые видятъ въ Богѣ чистый духъ. Богъ не есть духъ, въ томъ смыслѣ какъ мы духомъ называемъ человѣческій разумъ. Точно также онъ не есть и матерія. Но какъ существо, заключающее

въ себѣ всю полноту бытія, какъ источникъ всего сущаго, онъ содержитъ въ себѣ начала того и другаго. Все наше мышленіе проистекаетъ единственно отъ Бога. Въ немъ содержатся вѣчныя идеи, или первообразы вещей; человѣческое же мышленіе ограничивается участіемъ въ этихъ идеяхъ, которыя обнимаютъ все наше разумное естество. Только устремляя свое вниманіе на эти осѣняющія насъ божественныя начала, мы получаемъ истинное познаніе. Съ другой стороны, безконечной сущности принадлежитъ и безконечное протяженіе. Богъ есть сила, дѣйствующая въ механическомъ движеніи матеріи; имъ движеніе одного тѣла передается другому. И это дѣйствіе постоянно, какъ въ матеріальномъ мірѣ, такъ и въ духовномъ, ибо для сохраненія вещей необходима таже сила, какая нужна для ихъ произведенія.

Изъ этихъ началъ очевидно слѣдуетъ, что Богъ, будучи единственною дѣятельною силою, есть единственная истинная субстанція; всѣ же частные предметы, дѣйствуя только имъ, нисходятъ на степень простыхъ проявленій божественной сущности. Если въ основныхъ своихъ положеніяхъ Малебраншъ утверждалъ, что Богъ не есть ни разумъ, ни матерія, то въ результатѣ выходило, что онъ и то и другое. Этотъ выводъ и сдѣлалъ Спиноза, который понятіемъ о Богѣ, присущемъ міру, свелъ картезіанскую философію къ идеалистическому началу.

По ученію Спинозы, существуетъ только одна субстанція, которая и есть бытіе самосущее, Богъ, или Природа. Все остальное ничто иное какъ аттрибуты или видоизмѣненія Божества. Такихъ аттрибутовъ можетъ быть безконечное множество; но намъ извѣстны только два: мысль и протяженіе. Они составляютъ двѣ стороны одной и тойже субстанціи. Этимъ объясняется и согласное ихъ дѣйствіе. Видоизмѣненія же проистекаютъ отъ Бога по необходимому закону, въ силу непрерывной цѣпи причинъ и слѣдствій. Каждое изъ нихъ ничто иное какъ частное явленіе божественной субстанціи, а потому въ немъ неразрывно связаны оба аттрибута, мысль и протяженіе. Это мы видимъ и въ человѣкѣ, который вслѣдствіе того является вмѣстѣ физическимъ и мыслящимъ существомъ. Первоначальный предметъ его мышленія составляетъ его собственное тѣло.

Всякое дѣйствіе, которое съ одной стороны выражается въ тѣлесномъ движеніи, съ другой стороны представляется какъ мысль. Но съ понятіемъ о дѣйствіи связано и понятіе о причинѣ, его произведшей. Вслѣдствіе этого, мы познаемъ и внѣшніе предметы, на сколько они дѣйствуютъ на наше тѣло. А такъ какъ въ существѣ своемъ, каждое дѣйствіе есть явленіе безконечной божественной субстанціи, то въ каждой мысли заключается и понятіе о Богѣ. Пока человѣкъ обращаетъ вниманіе только на ограниченность частнаго явленія, онъ познаетъ предметы лишь отчасти и смутно. Когда же онъ устремляетъ свои взоры на лежащую въ основѣ ихъ божественную субстанцію, онъ постигаетъ ихъ въ ихъ совокупности и полнотѣ. Истинное познаніе вещей состоитъ въ томъ, чтобы созерцать ихъ подъ видомъ вѣчности. Возвышеніе разума къ Богу, источнику всего сущаго, составляетъ основаніе всякаго твердаго знанія и всякой добродѣтели.

Нельзя не признать всей глубины и послѣдовательности этого ученія, но вмѣстѣ съ тѣмъ не трудно видѣть, къ какимъ оно ведетъ несообразностямъ. Противоположные элементы мысли и матеріальнаго бытія сливаются въ первобытной основѣ; но вслѣдствіе этого исчезаетъ всякое существенное между ними различіе. Не только въ своемъ первоначальномъ источникѣ, но и во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, эти два элемента связаны неразрывно, представляя только двѣ стороны одного и тогоже бытія. Проводя послѣдовательно эту мысль, мы должны и камню приписать мышленіе собственнаго тѣла, а такъ какъ въ каждой мысли заключается понятіе о дѣйствующемъ въ ней Божествѣ, то и камень долженъ имѣть понятіе о Богѣ и созерцать вещи подъ видомъ вѣчности. Различіе матеріальныхъ и духовныхъ предметовъ черезъ это исчезаетъ; все является дѣйствіемъ одной и той же нераздѣльной сущности. При этомъ вовсе не объясняется противоположность аттрибутовъ. Они принимаются, какъ данные, но взаимное ихъ отношеніе остается неразгаданнымъ. Не объясняется и происхожденіе видоизмѣненій изъ общей основы. Спиноза говоритъ, что оно совершается въ силу необходимаго закона причинности; но откуда этотъ законъ? Въ силу чего единая, вѣчная и безконечная субстанція проявляется въ частныхъ формахъ? Самая эта без-

конечная цѣпь причинъ и слѣдствій, исходящая отъ Бога, ведетъ къ тому, что произведенное отличается отъ производящаго и получаетъ самостоятельное существованіе. Законъ причинности идетъ отъ частнаго къ частному; слѣдуя ему, мы должны всякое частное слѣдствіе объяснить частною же причиною, а не просто дѣйствіемъ общей основы. Поэтому и отношеніе явленій разума къ явленіямъ матеріи не объясняется происхожденіемъ ихъ изъ общей субстанціи. Какъ частныя явленія, они различаются, и надобно объяснить ихъ взаимнодѣйствіе, именно какъ частныхъ явленій. Натуралистическая философія, совершивши весь круговоротъ своихъ опредѣленій, не даетъ этого объясненія. Приходится обратиться къ другимъ началамъ.

Эти начала даются самыми результатами, къ которымъ пришелъ натурализмъ. Въ системѣ Спинозы признается единая субстанція съ различными, но не связанными между собою аттрибутами. Требовалось объяснить эти аттрибуты одинъ изъ другаго, а это можно было сдѣлать двоякимъ образомъ: или матерія объясняется дѣйствіемъ разума, или разумъ дѣйствіемъ матеріи. Первое ведетъ къ чистому спиритуализму, второе къ матеріализму. Эти два направленія раздѣляютъ между собою европейскую мысль въ XVIII столѣтіи.

Первыя начала спиритуализма мы находимъ у нѣкоторыхъ мыслителей, которые, въ противоположность механическому воззрѣнію на матерію, распространенному у Картезіанцевъ, стараются развить понятіе о внутренней жизни вселенной. Замѣчательнѣйшій изъ нихъ младшій ванъ-Гельмонтъ. Богъ представляется у него, какъ единая духовная сущность, или какъ первоначальный свѣтъ, изъ котораго въ исходящемъ порядкѣ проистекаютъ всѣ вещи. Субстанція міра одна; все въ существѣ своемъ есть духъ. Въ основаніи всего видимаго лежатъ духовныя единичныя силы, монады, которыя отличаются другъ отъ друга бо̀льшимъ или меньшимъ совершенствомъ. Тѣла образуются соединеніемъ монадъ; душа же есть центральная монада, надъ ними господствующая.

Эти мысли были полнѣе и глубже развиты главнымъ представителемъ спиритуалистической школы, Лейбницемъ. Но между тѣмъ какъ у ванъ-Гельмонта Богъ, подобно Божеству

Спинозы, является верховною субстанціею, изъ которой проистекаетъ все сущее, Лейбницъ видѣлъ въ немъ верховный Разумъ, установляющій вѣчный порядокъ вселенной. Основанія же системы тѣже, какъ и у ванъ-Гельмонта. Изъ картезіанскаго понятія о субстанціи, какъ производящей основы, Лейбницъ, примыкая въ этомъ отношеніи къ Жѣлинксу, беретъ только понятіе о чисто духовной силѣ, какъ дѣятельномъ началѣ. Этого начала нѣтъ въ матеріи; его не даютъ ни протяженіе, ни непроницаемость, которыя составляютъ основныя свойства вещества. Дѣятельная сила, по самому своему понятію, есть нѣчто единое, производящее изъ себя различія; матерія же, будучи протяженною, никогда не представляется единою, а всегда сложною. Чтобы дойти до первоначальныхъ ея элементовъ, надобно ее разнять на составныя части. Но сколько бы мы ее ни разнимали, мы до недѣлимыхъ единицъ никогда не дойдемъ, ибо всякая матеріальная частица имѣетъ протяженіе, слѣдовательно дѣлима. Матеріальный атомъ есть противорѣчащее понятіе. Слѣдовательно, необходимо принять атомы формальные, чисто духовнаго свойства. Таковы именно монады, которыя, какъ простыя сущности, не подлежатъ происхожденію и разложенію, а составляютъ вѣчныя основы вещей. То, что мы называемъ матеріею, ничто иное какъ собраніе этихъ единичныхъ силъ. Пространство есть порядокъ ихъ расположенія, время—порядокъ послѣдовательнаго ихъ измѣненія. Такимъ образомъ, матеріальный міръ составляетъ только явленіе невидимыхъ силъ; сущность же послѣднихъ—чисто духовнаго свойства: дѣятельность монадъ состоитъ единственно въ представленіи. Каждая изъ нихъ есть зеркало, въ которомъ отражается вся вселенная. А такъ какъ каждая отражаетъ міръ съ своей точки зрѣнія, то отсюда проистекаетъ безконечное разнообразіе монадъ. Нѣтъ двухъ единицъ, вполнѣ сходныхъ между собою. Представленія же отличаются другъ отъ друга большею или меньшею степенью ясности, отчего зависитъ и большее или меньшее совершенство монадъ. Только ясныя представленія доходятъ до сознанія; остальныя остаются въ безсознательномъ состояніи. Послѣдовательность этихъ представленій въ каждой монадѣ опредѣляется неизмѣннымъ закономъ причинъ и слѣдствій, и

тѣмъже закономъ установляется общая ихъ связь. Такъ какъ дѣятельность монадъ ограничивается представленіемъ, то онѣ не могутъ дѣйствовать другъ на друга; онѣ развиваются чисто извнутри себя. Поэтому, все человѣческое познаніе ничто иное какъ внутреннее развитіе: извнѣ мы не получаемъ ничего. Но такъ какъ при этомъ каждая монада должна отражать въ себѣ весь міръ, то необходимо соглашеніе всѣхъ представленій между собою. Это соглашеніе совершается неизмѣннымъ закономъ, исходящимъ отъ Бога. Лейбницъ возстаетъ противъ картезіанскаго ученія о постоянномъ вмѣшательствѣ Бога въ дѣла міра. Онъ утверждаетъ, что подобное вмѣшательство совершенно излишне, если разъ установленъ законъ, которымъ заранѣе опредѣлена вся послѣдовательная дѣятельность монадъ; этимъ способомъ всѣ будутъ дѣйствовать согласно. Этотъ неизмѣнный и непреложный законъ Лейбницъ назвалъ *предуставленною гармоніею*, и все свое воззрѣніе онъ обозначалъ названіемъ *Системы предуставленной гармоніи*. По этой теоріи, въ мірѣ господствуетъ неизмѣнный порядокъ; все отъ вѣка предопредѣлено. Этотъ порядокъ установленъ верховнымъ Разумомъ, монадою монадъ, или Богомъ, который причины производящія и причины конечныя, царство природы и царство благодати, связываетъ формальнымъ закономъ.

Эти чисто спиритуалистическія начала очевидно ближе всего подходятъ къ христіанскому ученію. Поэтому Лейбницъ былъ ревностнымъ защитникомъ христіанскихъ догматовъ. Въ особенности въ своей *Теодицеѣ*, онъ старался, съ точки зрѣнія естественнаго разума, оправдать ученіе о грѣхопаденіи и о вѣчномъ осужденіи грѣшниковъ. Онъ доказывалъ, что существованіе зла въ мірѣ необходимо для совершенства цѣлаго, чтобы возвысить красоту добра. Но мы видѣли уже, что въ вопросѣ о происхожденіи зла чистый спиритуализмъ оказывается недостаточнымъ. Изъ принятыхъ Лейбницемъ началъ вытекаетъ чисто нравственное міросозерцаніе, но объясненіе противоположнаго начала ими не дается.

Независимо отъ того, односторонность системы обнаруживается и въ невозможности объяснить этимъ путемъ явленія матеріальнаго міра. Разумныя монады производятъ только представленія; но онѣ неспособны произвести

тѣлесное движеніе. Откуда же берется послѣднее? Недостаточность этого взгляда для объясненія физическихъ явленій побудила другихъ мыслителей спиритуалистической школы войти въ сдѣлку съ матеріалистическими началами; но на этой почвѣ изъ подобной сдѣлки не могло выдти ничего, кромѣ эклектическаго сочетанія разнородныхъ воззрѣній.

Такой именно характеръ носитъ на себѣ философское ученіе Томазія. Въ противоположность Лейбницу, который все подчинялъ истекающему изъ разума міровому закону, онъ является представителемъ индивидуализма въ спиритуалистической школѣ. Подъ вліяніемъ Локка, Томазій склонился къ сенсуализму; онъ утверждалъ, что нѣтъ ничего въ мысли, чего бы не было предварительно въ чувствѣ. Вещи онъ раздѣлялъ на видимыя и невидимыя, на тѣла и силы. Но тѣла являются у него только придаткомъ силъ, ибо онъ признавалъ, что есть силы безъ тѣлъ, но нѣтъ тѣлъ безъ силъ. Съ другой стороны однако, опять же подъ вліяніемъ сенсуализма, онъ самыя силы подчинялъ тѣламъ. Человѣкъ, по его ученію, состоитъ изъ тѣла и душевныхъ силъ; но послѣднія находятся въ зависимости отъ перваго. Познаніе, какъ сказано, получается отъ внѣшнихъ чувствъ; разумъ движется волею, воля же, которую Томазій приравнивалъ къ влеченіямъ, движется внѣшними предметами, возбуждающими желаніе или отвращеніе. Но такъ какъ влеченія противорѣчатъ другъ другу, то для достиженія высшей цѣли человѣческой жизни, которая состоитъ въ счастьи, необходимо установленіе общей нормы, умѣряющей и направляющей влеченія. Отправившись отъ чисто индивидуалистическихъ началъ, Томазій приходитъ къ необходимости нравственнаго закона, установленіе котораго онъ предоставляетъ мудрецу. Этимъ обличается внутреннее противорѣчіе всей системы.

Съ большею полнотою, хотя также въ значительной степени съ эклектическимъ оттѣнкомъ, выработалъ свое ученіе Вольфъ, которымъ завершается развитіе нѣмецкаго спиритуализма. Онъ хотѣлъ развить начала Лейбница въ систему, обнимающую всѣ предметы человѣческаго вѣдѣнія; но такъ какъ эти начала неспособны были объяснить всѣ явленія, то нерѣдко онъ прибѣгалъ къ чисто эмпирическимъ доказательствамъ, которыя плохо клеились съ основаніями

системы. Если его ученіе выигрывало черезъ это въ многосторонности, то оно теряло въ послѣдовательности. Такъ, относительно монадъ, онъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ признаетъ ихъ за единичныя, недѣлимыя силы, изъ которыхъ составляется все сущее; онъ соглашается и съ тѣмъ, что дѣятельность ихъ и происходящія въ нихъ перемѣны могутъ быть только внутреннія. Но онъ не хочетъ признать, что эта дѣятельность ограничивается представленіемъ. Чтобы спасти тѣлесное движеніе, онъ утверждаетъ, что дѣятельность единичныхъ силъ можетъ быть различная, не объясняя при этомъ, какимъ образомъ чисто внутреннее дѣйствіе можетъ произвести внѣшнее движеніе, и не замѣчая, что если мы примемъ двоякаго рода силы, однѣ представляющія, другія движущіяся, то мы получимъ уже не одно, а два противоположныхъ начала.

Тотъже эклектизмъ господствуетъ у Вольфа и въ объясненіи общей системы мірозданія. Высшее начало, къ которому онъ все сводитъ, есть начало совершенства; оно означаетъ, по его опредѣленію, единство въ разнообразіи. Но изъ чистаго спиритуализма можно вывести только нравственное совершенство, а никакъ не совершенство всего мірозданія, которое требуетъ идеалистическаго сочетанія противоположностей. Вслѣдствіе этого, тамъ гдѣ спиритуалистическое объясненіе оказывается недостаточнымъ, Вольфъ восполняетъ его другими, чисто внѣшними соображеніями. Все въ его системѣ приводится къ телеологической точкѣ зрѣнія; но это—не внутренняя, а внѣшняя телеологія, распадающаяся на множество частныхъ и случайныхъ цѣлей, которыя произвольно приписываются Богу, какъ творцу и законодателю вселенной.

Наконецъ, и въ приложеніи къ человѣку, поставляя совершенство высшимъ правиломъ жизни, Вольфъ, для осуществленія этого начала, прибѣгаетъ къ сочетанію чисто нравственныхъ требованій съ удовлетвореніемъ личныхъ стремленій. А такъ какъ этого нельзя сдѣлать, основываясь на одномъ нравственномъ началѣ обязанности, то отсюда опять вытекаетъ эклектическое соединеніе разнородныхъ направленій, нарушающее послѣдовательность системы [1]). Принятое Вольфомъ начало совершенства дѣйстви-

[1]) См. 2-ю часть моей Исторіи Политическихъ Ученій.

тельно, есть высшее, до чего доходитъ спиритуалистическая философія. Имъ завершается весь циклъ опредѣленій духовнаго міра, циклъ, заключающій въ себѣ понятія о духовной субстанціи, о міровомъ законѣ, о личности и наконецъ, о нравственной цѣли. Но какъ міровое начало, требующее согласія всего сущаго, оно выходитъ уже изъ предѣловъ чистаго спиритуализма. Чтобы свести все мірозданіе къ мыслимому единству, спиритуалисты принуждены прибѣгать къ эклектизму: къ чисто формальному началу присоединяется извнѣ заимствованное содержаніе.

Параллельно съ развитіемъ спиритуализма идетъ развитіе матеріализма. Исходною точкою этого направленія была основанная Локкомъ теорія познанія. Примыкая къ ученію Гоббеса, Локкъ, на основаніи подробнаго, хотя и поверхностнаго разбора человѣческихъ способностей, доказывалъ, что все наше познаніе происходитъ изъ опыта, внѣшняго или внутренняго. Главнымъ доказательствомъ служитъ то, что общія понятія составляютъ позднѣйшее явленіе въ человѣческой мысли; они получаются отвлеченіемъ отъ данныхъ опытомъ представленій. Первоначально же, по теоріи Локка, разумъ изображаетъ собою чистую доску, которая наполняется содержаніемъ только путемъ внѣшнихъ впечатлѣній или внутренняго наблюденія надъ тѣмъ, что происходитъ въ душѣ. Задача мышленія заключается единственно въ сложеніи и разложеніи этого полученнаго извнѣ матеріала. Отсюда разумъ извлекаетъ общія понятія; но этимъ понятіямъ не соотвѣтствуетъ ничего дѣйствительнаго. Это не болѣе какъ установленные человѣкомъ знаки, посредствомъ которыхъ разумъ удобнѣе обозрѣваетъ безконечное разнообразіе представленій. Въ особенности это относится къ понятіямъ о субстанціяхъ, которыя заключаютъ въ себѣ только неопредѣленныя представленія чего то лежащаго въ основаніи признаковъ. Мы не можемъ представить себѣ признаки существующими сами по себѣ, а потому непремѣнно предполагаемъ нѣчто, служащее имъ основаніемъ; но что такое это нѣчто, объ этомъ мы не имѣемъ ни малѣйшаго понятія. Поэтому, всѣ наши названія субстанцій изображаютъ только номинальную ихъ сущность; это не болѣе какъ слова, обозначающія совершенно неизвѣстные намъ предметы. Вслѣдствіе того, изъ нихъ невозможно сдѣлать никакого вы-

вода. Напротивъ, понятія о признакахъ даютъ намъ ихъ реальную сущность, ибо они получаются прямо изъ внѣшнихъ или внутреннихъ впечатлѣній, слѣдовательно изображаютъ самые предметы. Таковы именно всѣ простыя представленія, которыя составляютъ первоначальный матеріалъ познанія, и какъ таковой, получаются единственно изъ опыта. Съ другой стороны, и тѣ сложныя понятія о признакахъ, которыя произвольно составляются человѣческимъ умомъ, изображаютъ ихъ реальную сущность, ибо въ этомъ случаѣ, вся сущность вещи заключается въ нашемъ представленіи; къ внѣшнимъ же предметамъ это представленіе прилагается настолько, на сколько послѣдніе ему соотвѣтствуютъ. На этомъ Локкъ основываетъ достовѣрность какъ математическихъ законовъ, такъ и нравственныхъ правилъ. Всѣ наши выводы въ этихъ сферахъ касаются только согласія или несогласія нашихъ умственныхъ представленій, а потому они могутъ быть совершенно правильны помимо всякаго опыта. Наше познаніе субстанцій ограничивается тѣмъ, что дается намъ опытомъ; вслѣдствіе этого, оно идетъ весьма недалеко. Но признаки мы можемъ разсматривать въ ихъ отвлеченіи и выводить отсюда общіе и необходимые законы.

Очевидно однако, что это послѣднее положеніе подрываетъ самыя основанія системы. Если все наше познаніе получается изъ опыта, то какимъ образомъ можетъ разсмотрѣніе отвлеченнаго признака, представляющаго только слабый слѣдъ прошедшаго впечатлѣнія, дать намъ болѣе точное и достовѣрное знаніе, нежели наблюденіе самихъ предметовъ? Отвлеченный признакъ, также какъ и представленіе субстанціи, есть общее понятіе, извлеченное изъ опыта, слѣдовательно, по ученію Локка, не болѣе какъ знакъ, произвольно установленный для болѣе удобнаго обозрѣнія предметовъ. Какъ же можетъ разсмотрѣніе знаковъ привести насъ къ какой бы то ни было истинѣ? Еще болѣе это относится къ произвольно составляемымъ сложнымъ представленіямъ. Если чисто умственныя сочетанія способны привести насъ къ познанію истины, то взаимныя отношенія признаковъ должны быть не произвольныя и случайныя, а необходимыя, и тогда надобно показать, откуда берутся связывающіе ихъ законы? Если умъ не извлекаетъ ихъ изъ

опыта, то у нихъ долженъ быть другой источникъ. Это противорѣчащее его системѣ понятіе о реальной сущности отвлеченныхъ признаковъ послужило Локку средствомъ сдѣлать скачокъ изъ опыта въ умозрѣніе. Относительно самаго понятія о субстанціи, Локкъ не объяснилъ, почему мы непремѣнно предполагаемъ, что въ основаніи признаковъ лежитъ что нибудь, о чемъ опытъ не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія. Очевидно, что и тутъ мы имѣемъ дѣло съ внутреннимъ закономъ разума. Мало того: объявивши всѣ субстанціи непознаваемыми, признавши, что въ опредѣленіи ихъ мы не можемъ идти далѣе тѣхъ сочетаній признаковъ, которыя даются намъ опытомъ, Локкъ воспользовался своимъ умозрительнымъ пріемомъ для вывода именно той субстанціи, которая ускользаетъ отъ всякаго опыта, субстанціи божественной. Разумъ, говоритъ онъ, несомнѣнно убѣждаетъ насъ, что есть первоначальная, существующая отъ вѣчности причина всѣхъ вещей, что эта причина всемогуща, ибо все отъ нея произошло, и разумна, ибо въ дѣйствіи не можетъ быть ничего, чего бы не было въ причинѣ. Отсюда мы получаемъ вполнѣ достовѣрное понятіе о бытіи Божьемъ.

Дѣлая такой, совершенно правильный логическій выводъ, Локкъ тѣмъ самымъ доказывалъ, что все наше познаніе не получается изъ опыта. Послѣдній служитъ намъ единственнымъ источникомъ для познанія явленій: но какъ скоро мы хотимъ установить начало, построить общую систему, такъ мы волею или неволею принуждены прибѣгнуть къ умозрѣнію.

Тоже умозрѣніе служитъ Локку средствомъ и для вывода нравственнаго закона, который онъ думалъ основать на усматриваемыхъ разумомъ необходимыхъ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ. Съ этой точки зрѣнія, онъ въ нравственномъ законѣ видитъ повелѣніе Божіе; отсюда его обязательная сила. Но это не мѣшаетъ томуже Локку производить, согласно съ своею сенсуалистическою теоріею, всѣ наши понятія о добрѣ и злѣ изъ чувствъ удовольствія и страданія, которыя сопровождаютъ внѣшнія и внутреннія ощущенія. Добромъ, по этой теоріи, называется то, что производитъ удовольствіе и уменьшаетъ страданіе, зломъ то, что имѣетъ обратное дѣйствіе. Высшая степень удоволь-

ствія называется счастіемъ, и это, по мнѣнію Локка, составляетъ единственное, что̀ движетъ желаніями человѣка. Самое исполненіе закона Божьяго Локкъ ставитъ въ зависимость отъ тѣхъ наградъ или наказаній, которыхъ человѣкъ можетъ ожидать отъ Бога.

Ясно, что эти двѣ теоріи не клеятся другъ съ другомъ. Одна ведетъ къ нравственному воззрѣнію, другая къ чистому эгоизму. Вслѣдствіе этого, самая школа Локка распалась на двѣ противоположныя отрасли, нравственную и чисто матеріалистическую. Первая развилась преимущественно у Шотландцевъ, вторая главнымъ образомъ у Французовъ.

Нравственная отрасль сама впрочемъ разбивается на разныя направленія. Понятіе Локка о законѣ, какъ повелѣніи Божьемъ, было, конечно, оставлено, ибо оно никакъ не могло служить основаніемъ для вывода нравственныхъ началъ. Мы изъ существованія нравственнаго закона заключаемъ о повелѣніи Божьемъ, а не наоборотъ; слѣдовательно, понятіе о законѣ должно предшествовать. Но Кларкъ, а за нимъ Волластонъ и у Французовъ Монтескьё, усвоили себѣ понятіе о законѣ, какъ необходимомъ отношеніи, вытекающемъ изъ природы вещей. Отсюда они выводили, что для пониманія нравственныхъ законовъ, мы должны изучать самыя вещи и стараться постигнуть ихъ необходимыя отношенія. А такъ какъ, по ученію Локка, познаніе вещей дается намъ опытомъ, то изъ этого слѣдовало, что нравственность состоитъ въ правильномъ, а безнравственность въ неправильномъ пониманіи вещей. Между тѣмъ, даже совершенно правильный опытъ раскрываетъ намъ съ одинакою убѣдительностью такія отношенія, которыя мы называемъ нравственными, и такія, которыя мы называемъ безнравственными. Между своекорыстными влеченіями человѣка и внѣшними предметами его дѣятельности существуютъ такія же необходимыя отношенія, какъ между тѣмиже предметами и доброжелательными наклонностями. Которыя же изъ этихъ отношеній мы назовемъ нравственными? Очевидно, что для опредѣленія нравственности или безнравственности дѣйствій недостаточно одного изученія отношеній: необходимо еще сужденіе объ этихъ отношеніяхъ. А такъ какъ подобное сужденіе невозможно извлечь изъ внѣшняго опыта, то остается прибѣгнуть къ внутреннему опыту, то есть,

къ нравственному чувству, которое даетъ его намъ непосредственно. Такова именно теорія шотландской школы, основателемъ которой былъ Гучисонъ.

Мы видѣли однако, что и внутреннее чувство не въ состояніи дать намъ искомое сужденіе. Чувство—начало субъективное, а потому измѣнчивое; между тѣмъ, для сужденія, имѣющаго характеръ общаго правила, требуется объективное мѣрило. Субъективное чувство само зависитъ отъ влеченій, слѣдовательно, не можетъ быть надъ ними судьею. Чтобы судить о влеченіяхъ, нужно нѣчто иное, возвышающееся надъ ними. Этого именно требовалъ послѣдователь Гучисона, Адамъ Смитъ, когда онъ утверждалъ, что для сужденія о нравственности или безнравственности поступковъ, человѣкъ долженъ стать на точку зрѣнія безпристрастнаго зрителя. Но и эта точка зрѣнія, безъ высшаго руководства, не приводитъ насъ ни къ чему, ибо откуда возьметъ она мѣрило, которое не дается ей содержаніемъ? Очевидно, что для этого нужно иное начало. Это начало и есть разумъ, который, возвышаясь надъ чувствомъ, и нося въ себѣ сознаніе абсолютнаго закона, можетъ быть источникомъ абсолютныхъ сужденій. Безъ этого, нравственное чувство становится дѣломъ простаго вкуса, то есть, нравственное ставится на одну доску съ безнравственнымъ. Это и есть тотъ результатъ, который былъ выведенъ изъ этой теоріи скептицизмомъ.

Въ противоположность ученію Шотландцевъ, французская школа развила изъ положенныхъ Локкомъ началъ систему чистаго матеріализма. Путь къ этому воззрѣнію проложилъ Кондильякъ, который все человѣческое познаніе свелъ къ внѣшнему опыту, какъ первоначальному его источнику, на томъ основаніи, что внутренній опытъ раскрываетъ намъ единственно то, что мы предварительно получили изъ внѣшняго. Затѣмъ, Гельвецій пытался вывести всѣ нравственныя и общественныя отношенія людей изъ чистаго эгоизма. Добродѣтель, по этой теоріи, ничто иное какъ хорошій разсчетъ. Человѣкъ, по своей природѣ, всегда можетъ и долженъ имѣть въ виду только себя. Наконецъ, въ *Системѣ Природы* Гольбаха, начала матеріализма послѣдовательно прилагались ко всему мірозданію. Но и тутъ, какъ и вездѣ, оказалась полная несостоятельность этого воззрѣнія. Вся *Система При-*

роды ничто иное какъ рядъ произвольныхъ положеній и логическихъ скачковъ, замѣняющихъ правильные выводы. Предполагаемыя матеріальныя частицы одаряются разнообразными силами, притягательными и отталкивающими; затѣмъ, все связывается единымъ, неизвѣстно откуда вытекающимъ закономъ; наконецъ, матеріи приписывается даже цѣль, сохраненіе своего бытія. Дѣйствительныя явленія, конечно, не объясняются этими началами; но объ объясненіи явленій нѣтъ и рѣчи: голословно признается, что все въ мірѣ происходитъ вслѣдствіе соединенія и раздѣленія матеріальныхъ частицъ. Самое мышленіе производится отсюда, хотя между мыслью и физическимъ движеніемъ логика не въ состояніи усмотрѣть ничего общаго. Самъ Гольбахъ въ этомъ сознается; но онъ утѣшаетъ себя тѣмъ, что многое въ природѣ для всѣхъ покрыто непроницаемою тайною.

Немудрено, что это ученіе возбудило противодѣйствіе въ самихъ послѣдователяхъ сенсуализма. Противъ матеріалистовъ возсталъ идеалистъ этой школы, Руссо. Онъ утверждалъ, что говорить о матеріи, какъ источникѣ жизни, значитъ изрекать слова, лишенныя смысла, ибо матерія, по самому своему понятію, есть нѣчто мертвое и косное. Внутреннее самосознаніе человѣка показываетъ, что источникомъ силы можетъ быть только воля, а источникомъ закона только разумъ. Поэтому Руссо видѣлъ въ мірѣ правленіе единаго Божества, а въ человѣкѣ соединеніе двухъ элементовъ, тѣла и души. Примыкая къ Шотландцамъ, онъ проповѣди личнаго эгоизма противополагалъ нравственныя требованія человѣка, вытекающія изъ внутренней его природы. Онъ отвергалъ и фатализмъ, составляющій необходимое послѣдствіе матеріализма. Ссылаясь на внутреннее сознаніе человѣка, онъ доказывалъ, что человѣкъ есть существо свободное, само управляющее своими дѣйствіями, а потому отвѣтственное за нихъ. Но далѣе начала личной свободы Руссо не шелъ. Стоя на индивидуалистической почвѣ, онъ всѣ свои доводы черпалъ изъ чувствъ и мыслей отдѣльнаго лица. Возвышаясь надъ матеріализмомъ, онъ въ человѣкѣ видѣлъ сочетаніе двухъ элементовъ, матеріальнаго и нравственнаго; но послѣдній и у него ограничивался субъективнымъ чувствомъ. Окончательнный выводъ изъ этой

теоріи состоялъ въ томъ, что личной волѣ приписывалось верховное рѣшеніе во всѣхъ человѣческихъ дѣйствіяхъ; свобода становилась абсолютнымъ началомъ всей человѣческой жизни. Но такъ какъ человѣкъ не созданъ для одиночества, то приходилось связать его съ другими, и тогда возникалъ вопросъ: какимъ образомъ устроить общежитіе такъ, чтобы каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы однакоже единственно себѣ и оставался бы столь же свободнымъ, какъ и прежде? Руссо думалъ найти разрѣшеніе этой неразрѣшимой задачи въ полномъ отчужденіи всѣхъ личныхъ правъ обществу, съ сохраненіемъ за каждымъ членомъ безусловнаго права участвовать во всѣхъ общественныхъ рѣшеніяхъ. Это было сочетаніе абсолютной свободы съ абсолютнымъ подчиненіемъ. Но такое рѣшеніе само въ себѣ было ничто иное какъ вопіющее противорѣчіе, а потому могло вести только къ нескончаемымъ противорѣчіямъ. Это мы дѣйствительно и находимъ въ *Общественномъ договорѣ* Руссо [1]).

Такимъ образомъ, матеріалистическое направленіе образовало опять полный циклъ философскихъ ученій. Чистый матеріализмъ составляетъ только одинъ моментъ въ этомъ циклѣ, ибо какъ скоро мы не ограничиваемся признаніемъ неизвѣстно откуда явившихся матеріальныхъ частицъ, съ неизвѣстно откуда взявшимся у нихъ разнообразіемъ силъ, а ищемъ объясненія и связи этого безконечнаго разнообразія, такъ мы неизбѣжно должны восполнить это воззрѣніе другими началами. Мы приходимъ къ понятію о единой силѣ, владычествующей въ мірѣ, о единомъ законѣ, связывающемъ все сущее, наконецъ, о высшей цѣли, которая обнаруживается и въ явленіяхъ физической природы и еще болѣе въ человѣкѣ. Въ особенности внутренній опытъ, противополагаясь внѣшнему, раскрываетъ намъ такія явленія, которыя не объясняются дѣйствіемъ матеріальныхъ частицъ. Волею или неволею, приходится искать общихъ началъ; но именно общихъ началъ опытъ намъ не даетъ. Напротивъ, послѣдовательно проводя теорію сенсуализма, мы приходимъ къ полному ихъ отрицанію.

---

[1]) См. подробный разборъ этого сочиненія въ 3-й части *Исторіи Политическихъ Ученій*.

Этотъ выводъ дѣлаетъ скептицизмъ, который и тутъ, также какъ и въ древности, разрушаетъ односторонніе точки зрѣнія, выводя изъ нихъ крайніе послѣдствія. Скептицизмъ, въ лицѣ Бэля, явился уже при разложеніи картезіанской философіи, противъ которой авторъ *Историческаго и критическаго лексикона* направлялъ свои удары. Собственное ученіе Бэля склоняется впрочемъ къ сенсуализму, которому онъ пролагалъ путь. Тогоже направленія держался и другой, позднѣйшій скептикъ, Юмъ. Отправляясь отъ теоріи Локка, онъ, съ своею ясною логикою, выводилъ изъ нея всѣ заключающіяся въ ней послѣдствія. Юмъ отвергъ понятіе о субстанціи, какъ основанное единственно на привычной совмѣстности тѣхъ или другихъ признаковъ въ нашемъ представленіи. Онъ отвергъ и понятіе о причинности, показавши, что и въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ привычнаго соединенія явленій, часто слѣдующихъ другъ за другомъ. Опытъ даетъ намъ только послѣдовательность явленій, а отнюдь не причинность. Наконецъ, въ практическомъ отношеніи, Юмъ, отрицая всякія высшія требованія, приводилъ всю дѣятельность человѣка къ началу пользы. Здѣсь однако возникалъ вопросъ: какая польза, личная или общая, должна быть цѣлью для человѣка? Если первая, то все сводится къ эгоизму, и тогда всякія нравственныя правила исчезаютъ; если же, какъ удостовѣряетъ насъ опытъ, нравственныя дѣйствія ставятся человѣкомъ выше эгоистическихъ, то чѣмъ объясняется подобное одобреніе? Не смотря на свою скептическую точку зрѣнія, Юмъ, въ виду невозможности вывести нравственность изъ эгоизма, останавливался на теоріи нравственнаго чувства: независимо отъ приносимой пользы, намъ нравятся доброжелательныя наклонности; такова природа человѣка. Несомнѣнно однако, что намъ часто нравится и эгоизмъ; самъ Юмъ признаетъ, что эгоистическія стремленія въ человѣкѣ вообще сильнѣе доброжелательныхъ. Откуда же одобреніе, которое дается послѣднимъ? Юмъ объясняетъ это тѣмъ, что въ общежитіи необходимо установленіе какого нибудь общаго мѣрила похвалы и порицанія. Господство эгоистическихъ правилъ сдѣлало бы взаимныя отношенія людей невозможными. Поэтому, въ обиходѣ признаются нравственныя начала, и хотя сердце не всегда участвуетъ въ этихъ сужденіяхъ, однако они дос-

таточны по крайней мѣрѣ для разговора, и удовлетворяютъ всѣмъ нашимъ потребностямъ въ обществѣ, на каѳедрѣ, въ театрѣ и въ школахъ. Такимъ образомъ, окончательно нравственность сводится къ практическимъ потребностямъ. Сообразно съ этимъ, Юмъ сознается, что еслибы кто нибудь сталъ считать высшею мудростью вообще слѣдовать правиламъ нравственности, а при случаѣ пользоваться всѣми изъятіями, то на подобное разсужденіе трудно было бы отвѣчать.

Если скептицизмъ Юма, по своей точкѣ исхода и по своимъ выводамъ, стоитъ на почвѣ сенсуализма, то скептицизмъ Берклея составляетъ, напротивъ, крайній выводъ изъ чистаго спиритуализма. Берклей, вмѣстѣ съ Локкомъ, отвергаетъ всякія общія начала: человѣческая мысль можетъ представлять только частные предметы. Но эти частныя представленія не идутъ далѣе представленій: это—не полученныя извнѣ впечатлѣнія, а внутреннія явленія субъекта. Вслѣдствіе этого, Берклей отвергалъ самое существованіе тѣлеснаго міра: существуютъ только представляющіе субъекты. То, что мы называемъ внѣшними предметами, ничто иное какъ согласныя представленія многихъ. А такъ какъ это согласіе не объясняется изъ собственной природы субъектовъ, то Берклей видѣлъ въ этомъ дѣйствіе Бога, который по неизмѣннымъ законамъ производитъ въ насъ эти сочетанія. Такимъ образомъ, спиритуализмъ Лейбница соединялся здѣсь съ эмпиризмомъ Локка въ общемъ скептическомъ міросозерцаніи.

Но скептицизмъ новаго времени не ограничился этими отрицательными выводами. Отвергнувъ объективное познаніе вещей, онъ подвергъ тщательному анализу субъективную способность человѣка и показалъ въ ней присутствіе двухъ противоположныхъ элементовъ, изъ которыхъ слагаются всѣ наши представленія. Если Лейбницъ производилъ все человѣческое познаніе изъ самодѣятельности разумнаго существа, а Локкъ, напротивъ, все выводилъ изъ опыта, то величайшій изъ теоретическихъ скептиковъ, Кантъ, связалъ оба эти начала въ человѣческомъ разумѣ и тѣмъ проложилъ путь новому, идеалистическому міросозерцанію.

По ученію Канта, содержаніе познанія дается намъ опытомъ; форма же исходитъ изъ чистаго разума. Содержаніе

представляетъ безконечное разнообразіе явленій; форма сводитъ это разнообразіе къ единству самосознанія. Это объединеніе совершается посредствомъ извѣстныхъ, присущихъ разуму формальныхъ началъ. Таковы представленія пространства и времени, логическія категоріи, наконецъ, верховныя идеи, къ которымъ разумъ сводитъ все сущее, Богъ, свобода, безсмертіе. Но всѣ эти начала имѣютъ чисто субъективное значеніе. Они служатъ намъ единственно для объединенія явленій въ нашемъ умѣ; сущности вещей они намъ не раскрываютъ. Мы познаемъ одни только явленія, а что такое вещи сами по себѣ, объ этомъ мы не имѣемъ ни малѣйшаго понятія. Если же разумъ, не сознавая чисто субъективнаго свойства идей, хочетъ дать имъ объективное значеніе, онъ запутывается въ противорѣчія, изъ которыхъ нѣтъ исхода.

Останавливаясь на такой, чисто скептической точкѣ зрѣнія въ теоретической области, Кантъ находилъ однако твердую опору для философской мысли въ практической сферѣ. Здѣсь онъ указывалъ на то, что человѣкъ дѣйствуетъ не только для внѣшнихъ цѣлей, но и по чистому сознанію обязанности. Въ этомъ фактѣ заключается основаніе всего нравственнаго порядка. Когда человѣкъ побуждается къ дѣйствію какими бы то ни было внѣшними цѣлями, онъ всегда имѣетъ въ виду получаемое отъ этого удовольствіе. Когда же онъ дѣйствуетъ по обязанности, онъ руководится чистымъ представленіемъ о законѣ. Первое составляетъ содержаніе, второе форму практической дѣятельности. Первое получается изъ опыта, второе истекаетъ изъ чистаго разума. Непоколебимое основаніе нравственнаго закона заключается въ формальномъ предписаніи: „дѣйствуй такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло быть общимъ закономъ для всякаго разумнаго существа“. Но для того чтобы человѣкъ могъ опредѣляться чисто на основаніи разумнаго требованія, онъ долженъ имѣть способность отрѣшаться отъ всякаго частнаго опредѣленія, то есть, онъ долженъ быть свободенъ. Свобода составляетъ, слѣдовательно, необходимое условіе исполненія нравственнаго закона. Вмѣстѣ съ свободою, практическій разумъ влечетъ за собою и признаніе другихъ идей, которыя для теоретическаго познанія представляютъ лишь неразрѣшимыя противорѣчія. Нравствен-

ный законъ составляетъ идеальное требованіе, къ которому человѣкъ можетъ приближаться только постепенно, въ безконечное время. Отсюда постулатъ безсмертія души. Полное же осуществленіе этого закона требуетъ соглашенія съ нимъ и внѣшняго бытія, а это возможно только для всемогущаго Существа, которое, сознавая нравственный законъ, вмѣстѣ съ тѣмъ властвуетъ и надъ внѣшнею природою. Отсюда постулатъ бытія Божьяго. Такимъ образомъ, все то, что теоретическій разумъ оставлялъ неопредѣленнымъ, восполняется практическимъ разумомъ. Человѣкъ находитъ непоколебимую точку опоры въ нравственномъ законѣ, который составляетъ безусловное требованіе для всякаго разумнаго существа.

Такова система Канта. Слабая ея сторона лежала въ скептическомъ характерѣ теоретической ея части. Кантъ глубокимъ анализомъ человѣческихъ способностей показалъ присутствіе въ разумѣ двухъ противоположныхъ элементовъ, но онъ не объяснилъ ихъ связи. Дальнѣйшее развитіе этого момента повело опять къ двумъ противоположнымъ точкамъ зрѣнія: у однихъ форма получила перевѣсъ надъ содержаніемъ, у другихъ содержаніе надъ формою.

Первый шагъ по этому пути сдѣлалъ Рейнгольдъ. Онъ старался связать противоположные элементы познанія понятіемъ о представленіи, которое предполагаетъ, съ одной стороны, представляющаго, съ другой представляемое. Представляющій даетъ форму, представляемое—содержаніе. Но уже Рейнгольдъ признавалъ, что содержаніе опредѣляется внѣ насъ сущими предметами, въ которыхъ, поэтому, должно быть нѣчто соотвѣтствующее познаваемымъ нами явленіямъ. Между тѣмъ, мы признаемъ существованіе внѣшнихъ предметовъ, единственно потому что они производятъ въ насъ извѣстныя явленія, то есть, на основаніи закона причинности; законъ же причинности, по теоріи Канта, есть чисто формальный законъ, истекающій изъ разума и не имѣющій приложенія къ внѣшнему міру. Если справедливо положеніе Канта, что формальные законы разума служатъ исключительно для объединенія субъективныхъ явленій и лишены всякаго объективнаго значенія, то мы не имѣемъ ни малѣйшаго права заключать, что существуютъ вещи, производящія въ насъ эти явленія. Если же, наобо-

ротъ, мы признаемъ существованіе вещей, то мы тѣмъ самымъ выходимъ уже изъ теоріи Канта и допускаемъ, что формальные законы разума приложимы не только къ явленіямъ, но и къ самимъ вещамъ. Положеніе Рейнгольда, что въ вещахъ должно быть нѣчто соотвѣтствующее явленіямъ, было переходомъ отъ субъективнаго идеализма къ субъективному эмпиризму. Полное развитіе этого направленія принадлежитъ Якоби.

Вмѣстѣ съ Кантомъ, Якоби признавалъ, что формальное знаніе, истекающее изъ чистаго разума, не даетъ намъ никакого понятія о вещахъ. Задача разума, или, по терминологіи Якоби, разсудка, заключается единственно въ томъ, чтобы связать данное извнѣ содержаніе. Стараясь установить непрерывную цѣпь доказательствъ, разсудокъ идетъ отъ одного посредствующаго звена къ другому, но окончательно онъ долженъ остановиться на чемъ нибудь непосредственно данномъ, что̀ служитъ для него точкою исхода. Въ этихъ то непосредственныхъ данныхъ, которыя не суть произведенія нашей познавательной способности, а получаются нами извнѣ, заключается для насъ основаніе всякой истины. Слѣдовательно, истины надобно искать не въ самодѣятельности, а въ воспріимчивости разума, не въ разсудочной формѣ, а въ получаемомъ извнѣ содержаніи. Эту воспріимчивую способность Якоби называлъ вѣрою. Она, по его ученію, даетъ намъ непосредственное убѣжденіе въ истинѣ того, что мы познаемъ, и это убѣжденіе служитъ для насъ единственнымъ основаніемъ всякаго познанія. Эта присущая человѣку вѣра можетъ быть двоякая: вѣра въ то, что ниже его, и вѣра въ то, что стоитъ выше его. Первая неразрывно связана съ внѣшнимъ опытомъ. Мы непосредственно убѣждены въ дѣйствительномъ существованіи вещей, которыя мы познаемъ путемъ внѣшнихъ чувствъ; этимъ убѣжденіемъ мы и руководствуемся въ опытномъ знаніи. А съ другой стороны, внутреннее чувство раскрываетъ намъ существованіе безконечнаго бытія, или Бога, который составляетъ начало всѣхъ нашихъ нравственныхъ понятій. Формальный разсудокъ, связывая одно частное опредѣленіе съ другимъ, никогда не выходитъ изъ области условнаго; безусловное открывается намъ только вѣрою.

Не трудно видѣть всю недостаточность этой теоріи. Уже въ области внѣшняго опыта, мы не можемъ признавать за безусловную истину то, что непосредственно дается намъ внѣшними чувствами. Чувства насъ нерѣдко обманываютъ, и только разумная провѣрка опытныхъ представленій приводитъ насъ къ точному познанію вещей. Слѣдовательно, и тутъ мѣрило истины лежитъ не въ непосредственномъ ощущеніи, а въ разумномъ началѣ. Еще болѣе это относится къ тому, что дается намъ внутреннимъ чувствомъ. Самъ Якоби, развивая понятіе о Богѣ, доказывалъ необходимость возвыситься отъ условнаго къ безусловному, отъ конечнаго къ безконечному: не ограничиваясь частными явленіями, мы должны признать первоначальный источникъ разума и жизни. Между тѣмъ, всѣ эти доводы основаны на требованіяхъ разума. Это до такой степени очевидно, что Якоби, въ позднѣйшую эпоху своей философской дѣятельности, сталъ замѣнять въ приложеніи къ безконечному слово *вѣра* словомъ *разумъ* (Vernunft), отличая притомъ разумъ, какъ способность воспринимать безконечное, отъ формальнаго разсудка, вращающагося исключительно въ области конечнаго. Но этимъ признаніемъ Якоби выходилъ уже изъ предѣловъ своей теоріи. Легко было доказать, что то, что онъ называлъ разумомъ, составляетъ только высшую сторону тойже самой познавательной способности, которая, исходя отъ конечнаго, въ силу внутренняго, необходимаго закона, можетъ остановиться единственно на безконечномъ. Это былъ переходъ къ объективному идеализму.

Такой же переходъ совершается и съ противоположной стороны, путемъ мышленія, отправляющагося отъ чистаго сознанія формы. Героемъ этого философскаго движенія былъ Фихте. Исходя отъ установленныхъ Кантомъ началъ, онъ пытался самое содержаніе познанія вывести изъ формы. Разумъ, по его теоріи, есть чистая дѣятельность, которая сама полагаетъ всѣ свои опредѣленія. Точкою отправленія служитъ для него собственное его самосознаніе: противополагая себя самому себѣ, какъ субъектъ и объектъ, онъ тѣмъ самымъ становится началомъ двухъ противоположныхъ міровъ, субъективнаго и объективнаго. Субъективное начало есть *я*; объективное же, будучи противоположно первому, опредѣляется, какъ *не-я*. Но оба составля-

ютъ двѣ стороны одного и тогоже субъекта; поэтому, они находятся въ постоянномъ взаимнодѣйствіи. Это взаимнодѣйствіе можетъ быть двоякое: дѣйствіе объективнаго начала на субъективное составляетъ область теоретическаго разума; дѣйствіе субъективнаго начала на объективное образуетъ область практическаго разума. Первое предшествуетъ второму, ибо субъектъ начинаетъ съ того, что полагаетъ себя какъ объектъ, и затѣмъ уже возвращается къ себѣ, какъ субъекту. Объективное положеніе всегда опредѣленное, слѣдовательно частное, ибо для того чтобы сознать предметъ, необходимо его опредѣлить. Субъективное же начало есть общее; оно составляетъ источникъ этого частнаго. Отправляясь отъ частнаго, разумъ, въ силу внутренняго логическаго закона, восходитъ къ общему; отъ объекта онъ идетъ къ субъекту. Это движеніе состоитъ въ томъ, что онъ постоянно полагаетъ опредѣленія, но также постоянно ихъ снимаетъ, ибо, какъ субъектъ, онъ по своей природѣ выходитъ изъ предѣловъ всякаго опредѣленія. Такимъ образомъ, онъ полагаетъ себя, то какъ конечное, то какъ безконечное. Первое есть объективное начало, второе субъективное. Сознаніе послѣдняго, какъ исходящаго отъ субъекта, ведетъ къ тому, что разумъ, отрываясь отъ объективныхъ опредѣленій, посредствомъ рефлексіи переходитъ къ себѣ, какъ субъекту. Тутъ начинается новый процессъ, который продолжается до тѣхъ поръ, пока развивши одно за другимъ всѣ опредѣленія умственнаго міра, разумъ доходитъ наконецъ до чистаго единства самосознанія, завершающаго все это теоретическое зданіе. Отсюда начинается обратный ходъ, движеніе практическаго разума, который, сознавши внутреннее свое начало, свободу, хочетъ осуществить ее въ объективномъ мірѣ. Смыслъ этого новаго движенія заключается въ томъ, что весь объективный міръ долженъ быть подчиненъ разуму, какъ верховному началу. Въ этомъ состоитъ абсолютное требованіе нравственнаго закона, который есть законъ чистаго разума. Но такъ какъ объективный міръ представляетъ безконечную цѣпь частныхъ опредѣленій, которыя то полагаются, то опять снимаются, то осуществленіе этого закона лежитъ въ безконечности. Практическій разумъ можетъ только постепенно приближаться къ этой цѣли.

Въ построеніи этой системы, которая представляетъ гигантскую попытку вывести изъ чистой формы весь умственный и нравственный міръ человѣка, Фихте встрѣтился съ двумя затрудненіями. Первое лежало въ самой исходной точкѣ, въ положеніи объективнаго бытія. Законъ чистаго разума есть законъ самосознанія, противополагающій объектъ субъекту. Первое дѣйствіе разума есть положеніе объекта, и это положеніе непремѣнно должно быть опредѣленное, ибо безъ этого нѣтъ сознанія. Но откуда берется опредѣленность? Почему полагается именно это, а не другое? Въ чистомъ разумѣ нѣтъ для этого никакого опредѣляющаго начала. Чтобы объяснить этотъ первый шагъ, Фихте принужденъ былъ прибѣгнуть къ понятію о внѣшнемъ *преткновеніи* (Anstoss). Встрѣчая преткновеніе, разумъ опредѣляется; затѣмъ, въ силу своей внутренней сущности, онъ снимаетъ это опредѣленіе и опять идетъ въ безконечность, до тѣхъ поръ пока новое преткновеніе заставляетъ его снова опредѣлиться и начать тотъже процессъ. Очевидно однако, что это объясненіе предполагаетъ, существованіе внѣшняго разуму міра, который и составляетъ начало всѣхъ частныхъ его опредѣленій. Содержаніе опредѣленій, по теоріи Фихте, дается самимъ разумомъ, но единственно вслѣдствіе того, что онъ наткнулся на внѣшнее препятствіе. Такова была первоначальная точка зрѣнія Фихте. Но философія, которая стремилась вывести чисто умозрительнымъ путемъ всю область человѣческаго вѣдѣнія, не могла на этомъ остановиться, ибо тутъ съ самаго начала предполагается цѣлый міръ, лежащій за предѣлами познанія и отчасти опредѣляющій самый внутренній его процессъ. Поэтому Фихте скоро отказался отъ преткновенія. Послѣдовательно проводя свою основную мысль, онъ сталъ доказывать, что весь представляющійся намъ міръ составляетъ произведеніе внутреннихъ законовъ субъекта. Самое существованіе внѣшнихъ предметовъ отрицалось этою системою. Но такъ какъ изъ законовъ сознанія все таки невозможно вывести, почему субъектъ въ данную минуту имѣетъ извѣстное ощущеніе, а не другое, то Фихте объявлялъ всѣ эти опредѣленія чисто случайными, не имѣющими никакого значенія для разума. Опредѣленіе нужно единственно для того, чтобы разумъ, отправляясь отъ

объекта, могъ возвратиться къ себѣ и такимъ образомъ придти къ самосознанію; но какое это опредѣленіе, для него рѣшительно все равно. Ясно однако, что вопросъ этимъ не рѣшался; система частныхъ опредѣленій все таки оставалась необъясненною. Субъективный идеализмъ находилъ здѣсь неустранимый предѣлъ.

Другое затрудненіе встрѣтилось въ практической области. Нравственный законъ требуетъ полнаго осуществленія свободы во внѣшнемъ мірѣ, и это требованіе одинаково для всѣхъ субъектовъ. Между тѣмъ, проявляясь во внѣшнемъ мірѣ, свобода одного лица приходитъ въ столкновеніе съ свободою другихъ. Для того чтобы люди могли дѣйствовать на одномъ поприщѣ, необходимо взаимное ограниченіе. Слѣдовательно, съ одной стороны, свобода является абсолютнымъ началомъ, которому все должно подчиняться, съ другой стороны требуется ея ограниченіе. Чтобы разрѣшить это противорѣчіе, Фихте прибѣгнулъ къ различію между *чистымъ я и эмпирическимъ я*, то есть, между общимъ разумомъ и отдѣльнымъ лицемъ. Абсолютное начало есть чистое *я*; эмпирическое же *я* составляетъ только частное проявленіе перваго. Отдѣльныя лица должны сознавать себя орудіями общаго разума, призванными осуществить совокупными силами истекающій изъ него нравственный законъ. Но такое признаніе чистаго *я* было уже выходомъ изъ субъективнаго идеализма. Тутъ являлось общее, объективное начало, владычествующее надъ субъектомъ. Какъ Якоби въ вѣрѣ видѣлъ указаніе, съ одной стороны, на внѣшній міръ, лежащій ниже человѣка, съ другой стороны на Бога, стоящаго выше человѣка, такъ и Фихте, развивая опредѣленія субъективнаго разума, съ одной стороны натыкался на внѣшній міръ, съ другой стороны приходилъ къ понятію о верховномъ Разумѣ, владычествующемъ надъ субъектами. Нужно было только развить и связать эти опредѣленія, чтобы выдти на объективную почву.

Выходъ лежалъ уже въ самой системѣ Фихте, именно, въ признанномъ имъ абсолютномъ субъектъ-объектѣ, который въ сущности былъ именно тѣмъ, что требовалъ Якоби подъ именемъ безусловнаго. Этотъ абсолютный субъектъ-объектъ, противополагая самого себя самому себѣ, тѣмъ самымъ распадается на два противоположныхъ міра, мате-

ріальный и духовный, представляющихъ двѣ стороны единаго естества. Это воззрѣніе, послѣдовательно вытекающее изъ предъидущаго, было выработано Шеллингомъ, который такимъ образомъ сдѣлался основателемъ объективнаго идеализма. Противоположные міры сводятся здѣсь къ единству; но согласно съ общимъ діалектическимъ закономъ разума, они на первый разъ связываются опять же первоначальною основою, или причиною производящею. Выводъ другихъ моментовъ былъ дѣломъ дальнѣйшаго развитія идеализма.

Система Шеллинга представляетъ возвращеніе, на почвѣ идеализма, къ воззрѣнію Спинозы. Абсолютное, по его теоріи, есть единое, тождественное съ собою бытіе, субстанція, все изъ себя развивающая. Но въ отличіе отъ Спинозы, эта субстанція опредѣляется какъ субъектъ-объектъ, то есть, какъ сознающій себя духъ. Шеллингъ упрекаетъ Спинозу въ томъ, что его субстанція—мертвая; духъ же есть нѣчто живое, вѣчно дѣятельное. Въ силу внутренняго закона самосознанія, онъ противополагаетъ себя самому себѣ; черезъ это, въ немъ являются два опредѣленія, субъективное и объективное, сущность и форма, изъ которыхъ развиваются два противоположныхъ міра, идеальный и реальный, міръ безконечнаго и міръ конечнаго. И тому и другому присущи оба опредѣленія, ибо они составляютъ нераздѣльную принадлежность абсолютнаго бытія, но въ реальномъ мірѣ преобладаетъ форма, въ идеальномъ сущность, въ первомъ конечное, во второмъ безконечное. Весь процессъ мірозданія заключается въ томъ, что духъ стремится безконечное выразить въ конечномъ, послѣ чего онъ отъ конечнаго опять возвращается къ безконечному. Но такъ какъ эта задача, по существу своему, лежитъ въ безконечности, то къ ней можно только постепенно приближаться. Ступени же этого процесса составляютъ повтореніе въ частной формѣ основныхъ опредѣленій абсолютнаго бытія. Абсолютное, проявляясь, сначала полагаетъ одно опредѣленіе, затѣмъ противоположное, и наконецъ сводитъ оба къ высшему единству.

Въ этомъ воззрѣніи очевидно заключалось противорѣчіе. Абсолютное опредѣлялось какъ духъ, то есть, какъ единство противоположностей, а между тѣмъ, оно исключительно понималось какъ производящая причина бытія. Идеализмъ низво-

дился на степень натурализма. Вслѣдствіе этого, Шеллингъ постоянно колебался между чистымъ натурализмомъ Спинозы и требованіями духовнаго развитія. Окончательно, онъ покинулъ натуралистическую точку зрѣнія и сдѣлалъ шагъ къ нравственному идеализму. Онъ объявилъ, что чистое тождество, которое онъ полагалъ въ основаніе своей системы, есть пустое тождество. Истинное же существо абсолютнаго есть Воля, которая заключаетъ въ себѣ различныя опредѣленія. Она является прежде всего, какъ Первоначальная Основа, изъ которой все происходитъ, затѣмъ, съ одной стороны, какъ свѣтлый Разумъ, а съ другой, какъ противоположная ему темная Матерія, наконецъ, какъ Духъ, сводящій противоположности къ высшему единству. Богъ есть Духъ; вслѣдствіе этого, онъ долженъ быть понятъ какъ лице, которое свободнымъ дѣйствіемъ воли творитъ вселенную, вызывая ее изъ темной матеріи. И въ этомъ созданномъ имъ мірѣ, вѣнцомъ творенія является опять свободное лице, именно человѣкъ, въ которомъ вполнѣ открывается божественный Духъ. Но человѣкъ воспользовался своею свободою, чтобы отпасть отъ Бога. Отсюда начало зла. Однако за отпаденіемъ должно слѣдовать примиреніе. Оно было возвѣщено міру Христомъ.

Въ первую эпоху своей дѣятельности Шеллингъ ограничился этими немногими чертами, обозначавшими поворотъ въ его воззрѣніи. Онъ временно умолкъ и снова появился на литературномъ поприщѣ уже гораздо позднѣе, на почвѣ положительной философіи, которая одна могла отвѣчать потребностямъ усвоенной имъ положительной религіи. Въ предѣлахъ же натуралистическаго идеализма, болѣе полное развитіе очерченныхъ имъ началъ принадлежитъ другому мыслителю тойже школы, Баадеру, который всего болѣе содѣйствовалъ повороту въ воззрѣніяхъ Шеллинга. Баадеръ является истиннымъ представителемъ спиритуалистической отрасли натуралистическаго идеализма. Развитіе тройственности опредѣленій божественнаго естества, съ противоположеніемъ ихъ темной Природѣ, сотвореніе міра свободнымъ актомъ воли Божіей, значеніе нравственнаго вопроса, грѣхопаденіе человѣка и послѣдующее возвращеніе его къ Богу, таковы основныя черты ученія Баадера, который старался стать посерединѣ между теизмомъ, отдѣляющимъ Бога отъ міра, и пан-

теизмомъ, смѣшивающимъ Божество съ міромъ. Однако онъ успѣлъ это сдѣлать, только примѣшивая къ своимъ философскимъ взглядамъ вовсе не философскія представленія. Начала натуралистическаго идеализма были совершенно недостаточны для такого вывода.

Съ иной точки зрѣнія пришелъ къ сходному съ первоначальнымъ ученіемъ Шеллинга натуралистическому пантеизму другой мыслитель, выработавшій самобытную систему, именно, Шопенгауеръ. Для него точкою отправленія служилъ индивидуализмъ, но индивидуализмъ самъ себя отрицающій. Также какъ Шеллингъ, Шопенгауеръ считаетъ волю основнымъ началомъ бытія; но понятіе объ этомъ началѣ онъ черпаетъ изъ внутренняго самосознанія субъекта. Сочетая сенсуализмъ Локка съ скептицизмомъ Канта, онъ признаетъ, что все человѣческое познаніе происходитъ отъ внѣшнихъ впечатлѣній, которыя связываются чисто субъективными формами пространства, времени и причинности. Но именно вслѣдствіе субъективности формъ, это знаніе не даетъ намъ никакого понятія о вещахъ, и мы остались бы на этотъ счетъ въ полнѣйшемъ мракѣ, еслибы у насъ не было инаго источника, дающаго намъ возможность проникнуть въ самую ихъ сущность. Этотъ источникъ заключается въ непосредственномъ сознаніи воли. Воля составляетъ внутреннее существо человѣка; она проявляется и въ тѣлѣ, которое ничто иное какъ внѣшній ея образъ. По аналогіи съ нею мы должны понимать и внѣшніе предметы. Эти предметы представляются намъ отдѣльными другъ отъ друга. Но такъ какъ различіе ихъ зависитъ единственно отъ того, что они раздѣляются пространствомъ, временемъ и причинностью, которыя сами не болѣе какъ субъективныя формы познанія, то мы должны заключить, что въ существѣ своемъ, то, что намъ кажется многимъ, составляетъ явленіе единаго бытія. Въ дѣйствительности существуетъ одна міровая Воля, основа всего сущаго. Эта Воля въ себѣ самой есть стремленіе; въ силу этого стремленія, она объективируется, а объективируясь, она представляется многою. Но черезъ это самое, она вступаетъ въ борьбу сама съ собою, ибо различія противорѣчатъ одно другому. Вслѣдствіе этого, весь объективный міръ представляетъ только безконечное стра-

даніе. При такихъ условіяхъ, самое лучшее, что можетъ сдѣлать разумное существо, это отрѣшиться отъ себя и снова погрузиться въ первоначальную основу. Этого человѣкъ достигаетъ, возвышаясь мыслью къ созерцанію вѣчныхъ идей, лежащихъ въ основаніи измѣнчивыхъ представленій. Это созерцаніе приводитъ его наконецъ къ полному уничтоженію, какъ сознанія, такъ и воли. Въ Нирванѣ буддистовъ Шопенгауеръ видитъ конечную цѣль всякаго бытія.

Индивидуалистическая точка отправленія Шопенгауера, и въ особенности построеніе системы по аналогіи съ внутреннимъ опытомъ, возбудили въ новѣйшее время нѣкоторое сочувствіе къ его ученію; но въ себѣ самомъ, оно страдаетъ неисцѣлимыми внутренними противорѣчіями. Сенсуалистическая теорія познанія, которая служитъ основаніемъ всѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ, противорѣчитъ созерцанію идей, которымъ завершается система; аналогія же съ внутреннимъ сознаніемъ воли никакъ не можетъ служить намъ ключемъ къ постиженію сущности вещей. Всего менѣе можно, опираясь на субъективное значеніе умственныхъ формъ, сдѣлать скачокъ отъ частныхъ явленій къ единству основы. Что же касается до постепенной объективаціи этой основы и проистекающаго отсюда внутренняго раздвоенія и безконечнаго страданія, то весь этотъ выводъ ничто иное какъ чисто фантастическое зданіе, лишенное всякаго философскаго значенія. Самоотрицаніе воли есть самоотрицаніе всей системы.

Наконецъ, натуралистическій идеализмъ имѣетъ и свою идеалистическую отрасль. Представителемъ ея является Краузе. Онъ хотѣлъ понятіемъ о жизни связать всѣ разнообразные элементы бытія. Но во главѣ системы стоитъ все таки понятіе о Богѣ, какъ основѣ всего сущаго. Эта основа заключаетъ въ себѣ различныя опредѣленія: съ одной стороны внутреннее единство съ собою, или Самость (Selbheit), проявляющуюся въ самосознаніи, съ другой стороны Всецѣлость, (Ganzheit), наконецъ сочетаніе того и другаго (Vereinwesenheit). Эти опредѣленія получаютъ самостоятельное бытіе въ подчиненныхъ мірахъ, которые являются откровеніями божественной сущности. Какъ частныя явленія Божества, они существуютъ въ Богѣ, какъ подчинен-

ныя формы—подъ Богомъ. Эти низшіе міры суть разумъ, природа и наконецъ, человѣчество, которое представляетъ сочетаніе двухъ первыхъ. Всѣ они, будучи самостоятельными, состоятъ однако въ органической связи между собою и съ Богомъ и живутъ общею жизнью. Краузе старается доказать, что это органическое общеніе не уничтожаетъ самостоятельности отдѣльныхъ міровъ и заключающихся въ нихъ существъ. Но эта самостоятельность оказывается болѣе въ словахъ, нежели въ понятіяхъ. Оставаясь подчиненными и получая жизнь отъ первоначальной основы, отдѣльные міры теряютъ всякое самобытное значеніе. Также какъ у Спинозы и у Шеллинга, они становятся просто явленіями Божества. Вслѣдствіе этого, Краузе никогда не могъ дойти до истиннаго понятія о духѣ, какъ конечномъ единствѣ противоположностей. Онъ наглядно изображалъ первоначальную основу, разумъ и природу какъ три круга, частью входящихъ другъ въ друга; четвертый же элементъ, духъ, представляется не особымъ кругомъ, а совпаденіемъ трехъ первыхъ. Поэтому и человѣчество представляетъ въ себѣ только внѣшнее сочетаніе природы и разума. Объединяющимъ началомъ является исключительно первоначальная основа.

На этомъ однако идеалистическая философія не могла остановиться, ибо противорѣчіе между причиною производящею и причиною конечною оставалось во всей своей силѣ. Натуралистическій идеализмъ заключаетъ въ себѣ уже всѣ различныя направленія, на которыя разбивается эта высшая ступень философіи, но эти направленія являются здѣсь еще въ неразвитой формѣ. Дальнѣйшее движеніе состояло въ томъ, что каждое изъ нихъ получаетъ самостоятельность и затѣмъ всѣ сводятся къ высшему единству. Одинъ за другимъ выступаютъ идеализмъ нравственный, индивидуалистическій и наконецъ, абсолютный.

Основаніе нравственнаго идеализма положилъ опять Фихте, который, покинувъ субъективную точку зрѣнія, переработалъ свою систему въ объективное міросозерцаніе. Это новое ученіе страдало однако тоюже односторонностью, какъ и прежнее. И тутъ все сущее развивалось изъ формальныхъ опредѣленій чистаго разума. Міръ природы, какъ самостоятельная область, совершенно отвергался. Фихте

признавалъ единое, тождественное съ собою, абсолютное бытіе, составляющее основу всего сущаго; но это бытіе остается въ недосягаемомъ отдаленіи. Единственное же явленіе абсолютнаго есть разумъ, какъ самосознаніе. Основной законъ этого являющагося бытія заключается въ возвратной формѣ, изъ которой вытекаютъ всѣ его опредѣленія. Вслѣдствіе этой формы, разумъ является, съ одной стороны, какъ эмпирическое, множественное *я*, съ другой стороны, какъ чистое, единое *я*, которое посредствомъ эмпирическихъ *я* осуществляетъ требуемый внутреннимъ его закономъ нравственный порядокъ.

Не мудрено, что при такой односторонности, въ этой измѣненной системѣ оказывались и прежніе недостатки. Фихте съ удивительною послѣдовательностью вывелъ всѣ основныя опредѣленія разума, вытекающія изъ возвратной формы; но по собственному его признанію, этотъ законъ остается чисто формальнымъ. Содержанія онъ не опредѣляетъ; содержаніе дается жизнью, а это самое указываетъ на необходимость иныхъ началъ, восполняющихъ этотъ пробѣлъ. Съ другой стороны, при такомъ взглядѣ, эмпирическое *я* становится чистымъ орудіемъ или просто явленіемъ абсолютнаго *я;* оно теряетъ всякую самостоятельность. Если въ первоначальной системѣ Фихте, единичный субъектъ представлялся абсолютнымъ началомъ всего сущаго, то здѣсь, напротивъ, всѣ отдѣльные субъекты сливаются въ одинъ общій субъектъ, который только на низшей ступени сознанія представляется множественнымъ, а для высшаго взгляда составляетъ одно существо.

Эти недостатки были восполнены послѣдователями Фихте, Фридрихомъ Шлегелемъ и Шлейермахеромъ. Первоначально оба эти мыслителя, ратуя вмѣстѣ, отстаивали высшее значеніе отдѣльной личности, какъ своеобразнаго выраженія міроваго начала. Въ послѣдствіи же они разошлись. Шлегель сдѣлался корифеемъ богословской школы, которая, слѣдуя направленію, указанному Шеллингомъ и Баадеромъ, развивала нравственный идеализмъ въ смыслѣ положительнаго христіанскаго ученія, проводя его черезъ три момента первоначальнаго единства, грѣхопаденія и окончательнаго примиренія. Шлейермахеръ же, сочетая оба противоположные міра, духовный и физическій, мысль и бытіе, ста-

рался возвести ихъ къ общему нравственному міросозерцанію. Но и тутъ оказалась недостаточность одного нравственнаго начала для объединенія противоположностей. Въ системѣ Шлейермахера, міръ представляетъ рядъ ступеней, идущихъ отъ различія къ единству, или отъ единства къ различію. Каждая изъ этихъ ступеней заключаетъ въ себѣ въ конкретной формѣ сочетаніе обоихъ началъ. Крайними границами этого процесса являются, съ одной стороны, чистое различіе, или матерія, съ другой стороны чистое единство, то есть, Божество. Но такъ какъ Божество, въ этомъ воззрѣніи, составляетъ только одно изъ противоположныхъ началъ, то оно неизбѣжно представляется ограниченнымъ. Шлейермахеръ это сознавалъ; но не видя исхода, онъ утверждалъ, что истинное понятіе о Божествѣ лежитъ внѣ предѣловъ разума. Божество открывается человѣку только въ формѣ религіознаго чувства. Съ другой стороны однако, чувство, какъ конкретное явленіе, не въ состояніи постигнуть Божество въ его чистотѣ; оно всегда ощущаетъ его при чемъ либо другомъ. Поэтому оно, съ своей стороны, требуетъ восполненія посредствомъ разума. Но такъ какъ и разумъ не въ состояніи обнять божественное начало, то исхода нѣтъ нигдѣ. Его и не могло быть, ибо Шлейермахеръ остановился на двойственности элементовъ, которые онъ не умѣлъ примирить. Первоначальное единство оставалось позади его, а конечное единство предстояло еще впереди. Неразлучный съ нравственнымъ воззрѣніемъ дуализмъ проявляется и на идеалистической почвѣ.

Къ одинакимъ почти результатамъ пришла по этимъ вопросамъ совершенно противоположная, индивидуалистическая отрасль идеализма, которая развивала преимущественно заключающіяся въ немъ начала частнаго бытія. Эта отрасль первоначально примыкаетъ къ Якоби. Стараясь сочетать ученіе Канта съ воззрѣніями Якоби, Фрисъ основаніемъ всякаго знанія считалъ непосредственное представленіе, которое въ живомъ единствѣ соединяетъ въ себѣ получаемое извнѣ содержаніе съ проистекающею изъ разума формою. Всякое рефлектированное знаніе составляетъ уже нѣчто производное; оно только отвлекаетъ тѣ или другія стороны непосредственнаго представленія, воспроизводя то, что уже заключалось въ послѣднемъ. Поэтому, первое ос-

нованіе всякаго знанія есть опытъ, въ особенности внутренній, который раскрываетъ намъ законы человѣческой души. Психологія, по мнѣнію Фриса, составляетъ начало всей философіи. Этотъ внутренній опытъ показываетъ намъ что наша познавательная способность, или разумъ, есть возбуждаемая сила, которая, по этому самому, представляетъ двѣ противоположныя стороны: воспріимчивость и самодѣятельность. Первая даетъ содержаніе познанію, вторая форму. И то и другое заключается уже въ непосредсвенномъ представленіи. Но получаемыя изъ опыта представленія даютъ намъ только случайныя и разрозненныя явленія. Для того чтобы связать этотъ матеріалъ въ одно цѣлое, надобно возвыситься къ познанію общихъ и необходимыхъ законовъ. Это совершается путемъ рефлексіи, посредствомъ отвлеченія заключающейся въ непосредственныхъ представленіяхъ формы отъ внѣшняго содержанія. Воспроизводя чистую форму, мы получаемъ общіе и необходимые законы, ибо общимъ и необходимымъ мы называемъ то, что̀ всѣми мыслится одинаково. Это—законы самого разума, какъ дѣятельной способности. Въ силу своей безусловной общности, они идутъ за предѣлы всякаго частнаго представленія. Получаемое извнѣ содержаніе никогда не можетъ наполнить безусловно-общей формы. Поэтому разумъ необходимо приходитъ къ идеямъ, какъ безусловно общимъ началамъ. Но представленія идей возникаютъ въ немъ единственно вслѣдствіе недостаточности опытнаго знанія, а потому имѣютъ всегда отрицательный характеръ. Выходя изъ предѣловъ всякаго частнаго представленія, разумъ познаваемому имъ конечному противополагаетъ безконечное. Но это противоположеніе остается отрицательнымъ; положительнаго знанія оно не даетъ. Съ положительной стороны, идеи постигаются только непосредственнымъ чувствомъ, то есть, вѣрою. Въ приложеніи же къ познанію вещей, онѣ остаются въ формѣ чаянія, которое проявляется преимущественно въ чувствѣ красоты.

Такимъ образомъ, и съ этой точки зрѣнія познаніе абсолютнаго остается недостижимымъ для разума; оно дается единственно чувству. Но почему же однако идеи представляются разуму только съ отрицательнымъ значеніемъ? Если онѣ противополагаются опытному знанію, какъ безконечное

конечному, то это происходитъ именно оттого, что требуется содержаніе, соотвѣтствующее формѣ, то есть, нѣчто положительное, а отнюдь не отрицательное. Правда, идеи не познаются путемъ опыта; но если онѣ требуются во имя общихъ и необходимыхъ законовъ, сознаваемыхъ разумомъ, то къ нимъ вполнѣ приложимы эти законы, а общіе и необходимые законы отнюдь не могутъ быть поняты какъ отрицательныя начала. Образуя связь всякаго знанія, они составляютъ нѣчто весьма положительное, а потому и опредѣляемое ими безконечное необходимо получаетъ положительный характеръ. Этотъ слишкомъ поверхностный выводъ Фриса произошелъ оттого, что онъ непосредственный опытъ признавалъ единственнымъ основаніемъ всякаго знанія; но самый этотъ выводъ обличаетъ несостоятельность теоріи. Какъ скоро признается, что чистое сознаніе формы даетъ намъ познаніе безусловно-общихъ и необходимыхъ законовъ, такъ мы съ этимъ вмѣстѣ получаемъ новый, самостоятельный источникъ познанія: опытъ восполняется умозрѣніемъ, которое даетъ намъ и положительное понятіе объ абсолютномъ.

Остановившись на психологической точкѣ зрѣнія, Фрисъ не развилъ изъ нея объективной системы философскихъ началъ. Это сдѣлалъ Гербартъ, который является метафизикомъ этого направленія.

Гербартъ отправляется отъ положенія Канта, что мы познаемъ только явленія. Но явленія, говоритъ онъ, указываютъ на лежащее въ основаніи ихъ бытіе. Изслѣдованіе этого реальнаго бытія именно и составляетъ задачу философіи. Исходною точкою мысли должно служить данное многообразіе, то есть, опытъ; но опытъ заключаетъ въ себѣ противорѣчащія представленія, а потому долженъ быть восполненъ умственнымъ процессомъ. Противорѣчіе опытнаго знанія состоитъ въ томъ, что одинъ и тотъже предметъ представляется намъ вмѣстѣ и многимъ и единымъ. Логически это противорѣчіе разрѣшается тѣмъ, что кажущееся единство въ сущности есть не болѣе какъ совокупленіе многаго. Поэтому, для того чтобы найти истинную сущность вещей, мы должны разложить данное многообразіе на первоначальныя, составныя единицы. Эти единицы не могутъ быть матеріальныя, ибо матерія дѣлима; она въ себѣ самой есть

уже нѣчто сложное. Первоначальными сущностями могутъ быть только простыя качества, но качества не замкнутыя другъ для друга, какъ монады Лейбница, а реально дѣйствующія одно на другое и вслѣдствіе этого вступающія другъ съ другомъ въ разнообразныя, впрочемъ случайныя для нихъ отношенія. Дѣйствіе одного качества на другое есть нарушеніе; противодѣйствіе же, необходимо возбуждаемое въ первомъ, есть самосохраненіе. Этимъ взаимнодѣйствіемъ качественныхъ единицъ объясняется не только весь матеріальный, но и весь душевный міръ. Душа человѣка есть простое качество, которое, вступая въ различныя отношенія къ другимъ, производитъ рядъ самосохраненій. Въ этомъ состоитъ существо представленій. Всѣ душевныя явленія объясняются взаимными отношеніями этихъ представленій, которыя то оказываютъ другъ другу препятствіе, то связываются одни съ другими. Сознаніе же нашего *я* ничто иное какъ представленіе того единства, которое служитъ поприщемъ этихъ частныхъ отношеній, или мѣстомъ, гдѣ происходитъ взаимнодѣйствіе нарушеній и самосохраненій.

Такимъ образомъ, вся метафизика Гербарта состоитъ въ разложеніи даннаго содержанія на первоначальныя, составныя единицы и затѣмъ въ обратномъ сложеніи этого содержанія изъ добытыхъ анализомъ единицъ. Но первое не даетъ никакой твердой точки опоры для мысли, второе же ведетъ къ отрицанію именно того, что получено анализомъ. Простое, безотносительное качество, къ которому Гербартъ хочетъ привести все сущее, не даетъ намъ ровно никакого представленія. Всѣ извѣстныя намъ качества суть уже отношенія; откинувши отъ нихъ всякое количественное опредѣленіе и всякое отрицательное отношеніе къ другимъ, какъ требуетъ Гербартъ, мы не получимъ ничего опредѣленнаго и не въ состояніи указать, чѣмъ одно отличается отъ другаго. Эти мнимыя качества ничто иное какъ пустота, до которой неизбѣжно доходитъ послѣдовательно проведенный односторонній анализъ. И если мы изъ этихъ пустыхъ опредѣленій хотимъ снова построить весь міръ, то мы принуждены будемъ отрицать принятыя нами начала. Ибо какъ могутъ безотносительныя качества вступать въ отношенія другъ къ другу и дѣйствовать одно на другое? Какимъ образомъ въ простой сущности, исключа-

ющей изъ себя всякія различія, могутъ явиться различные акты самосохраненія? Всего менѣе эта теорія приложима къ душевнымъ явленіямъ. Вся психологія Гербарта составляетъ одно чудовищное противорѣчіе. Душа выдается за простую сущность, но это единство остается только пустымъ мѣстомъ, въ которомъ происходятъ столкновенія внѣшнихъ другъ для друга самосохраненій. Нечего говорить о томъ, что душевныя явленія этимъ способомъ не объясняются. Вслѣдствіе этого, при выводѣ нравственныхъ началъ, Гербартъ покидаетъ уже область метафизики и прибѣгаетъ къ эстетикѣ. По примѣру Шотландцевъ, онъ всѣ явленія нравственнаго міра объясняетъ нравственнымъ чувствомъ, имѣющимъ ближайшее сродство съ эстетическимъ. Но при анализѣ вытекающихъ изъ этого начала опредѣленій, оказывается, что это фактическое чувство произноситъ абсолютныя сужденія, которыхъ элементами служатъ понятія, а результатомъ являются идеи. Добытое внутреннимъ опытомъ начало незамѣтно превращается въ идеализмъ, но въ идеализмъ, не имѣющій никакого основанія въ метафизической теоріи автора. Еще менѣе согласно съ нею признаніе Бога, какъ мудраго правителя вселенной. Гербартъ видѣлъ необходимость объяснить нравственныя и религіозныя явленія человѣческой жизни; но при индивидуалистическомъ характерѣ его системы, онъ не въ состояніи былъ этого сдѣлать. Индивидуализмъ не даетъ ничего, кромѣ чисто внѣшнихъ отношеній частныхъ элементовъ; да и самыя эти отношенія не объясняются свойствами разобщенныхъ другъ съ другомъ единицъ, ибо отношенія предполагаютъ связь, которая была уничтожена анализомъ.

Противорѣчія, лежащія въ основаніи психологической теоріи Гербарта, побудили другаго представителя этого направленія, Бенеке, отвергнуть принятое имъ понятіе о душѣ, какъ простой сущности. Бенеке, также какъ Фрисъ, отправляется не отъ метафизики, а отъ психологіи. По его мнѣнію, мы обо всемъ можемъ судить единственно на основаніи того, что мы ощущаемъ съ себѣ. Опытная психологія должна поэтому быть началомъ всѣхъ наукъ. Но, также какъ у французскихъ философовъ XVIII-го вѣка, эта мнимо-опытная психологія ничто иное какъ построеніе душевнаго міра чисто на основаніи раціоналистическихъ на-

чалъ. Здѣсь анализъ доводится уже до крайней степени. Душа представляется уже не простою сущностью, какъ у Гербарта, а сочетаніемъ множества первоначальныхъ способностей, или силъ, которыя, приходя во взаимнодѣйствіе съ внѣшними возбужденіями, производятъ всѣ душевныя явленія. Вслѣдствіе такого взгляда, Бенеке отвергаетъ раздѣленіе душевныхъ способностей на память, воображеніе и т. д. Все это, по его мнѣнію, ничто иное какъ собирательныя имена для множества частныхъ явленій. Каждая отдѣльная сила или способность, выражающаяся въ отдѣльномъ представленіи, имѣетъ свою память, свое воображеніе, свои стремленія, которыя составляютъ только различныя проявленія этой единичной сущности. При этомъ остается совершенно непонятнымъ, откуда берется постоянное единство самосознанія, и еще менѣе, какимъ образомъ человѣкъ доходитъ до понятія объ абсолютныхъ началахъ бытія. Отвергнуть присутствіе этого понятія въ человѣческой душѣ Бенеке не могъ, ибо это—фактъ, въ которомъ удостовѣряетъ насъ внутренній опытъ. Также какъ другіе писатели этой школы, онъ объясняетъ это явленіе необходимостью восполнить отрывочность нашего познанія. Вслѣдствіе этого, онъ приходитъ къ понятію о Высшемъ Существѣ, одаренномъ различными свойствами, признавая впрочемъ, вмѣстѣ съ Фрисомъ, что въ этой области господствуетъ не столько знаніе, сколько чаяніе и вѣра. Но зачѣмъ нужно восполненіе познанія, когда все въ душѣ ограничивается частными отношеніями частныхъ силъ? Эти отношенія не только могутъ, но и должны оставаться отрывочными. Восполненіе требуется только тогда, когда имѣется независимое отъ этихъ отношеній понятіе о всецѣлости бытія, понятіе, которое частными отношеніями не дается. Слѣдовательно, если оно существуетъ въ человѣческой душѣ, то это служитъ явнымъ доказательствомъ, что все въ ней не объясняется этими отношеніями, а съ тѣмъ вмѣстѣ падаетъ и основанная на нихъ теорія.

Наконецъ, Вайцъ старался сочетать теорію Гербарта съ точкою зрѣнія Бенеке. Душа представляется у него какъ единое, непротяженное начало, находящееся въ разнообразномъ взаимнодѣйствіи съ внѣшнимъ міромъ, а потому приходящее въ различныя состоянія. Онъ не признаетъ ни те-

оріи нарушеній и самосохраненій, ни принятаго Гербартомъ приложенія математики къ психологіи. Вмѣстѣ съ Бенеке и Фрисомъ, онъ видитъ въ опытной психологіи основаніе всѣхъ наукъ. Но онъ ограничился одною психологическою областью, не пытаясь построить на этомъ фундаментѣ цѣльную философскую систему. И точно, этого сдѣлать невозможно; для этого требуются иныя начала.

Такимъ образомъ, въ матеріалистической, равно какъ и въ спиритуалистической отрасли идеализма, понятіе объ абсолютномъ остается на степени чаянія или вѣры. Односторонніе опредѣленія не въ состояніи дать начало, способное сочетать противоположныя стороны всемірнаго бытія. Это начало дается только абсолютнымъ идеализмомъ, который сводитъ противоположности къ единству причины конечной. Это и есть настоящая точка зрѣнія идеалистической философіи; предъидущія системы служатъ только приготовительными къ ней ступенями. Абсолютнымъ идеализмомъ завершается поэтому весь циклъ идеалистическихъ воззрѣній. Если Шеллингъ пытался сочетать противоположности единствомъ причины производящей, если съ одной стороны Фихте и его послѣдователи, а съ другой стороны Гербартъ и сродные ему мыслители, снова перешли къ одностороннимъ началамъ причины формальной и причины матеріальной, то Гегель выводитъ все сущее изъ развитія причины конечной. По его ученію, міръ представляетъ явленіе единаго Духа, который, въ силу внутренняго, діалектическаго закона, развиваетъ изъ себя противоположныя опредѣленія и снова приводитъ эти опредѣленія къ себѣ, какъ высшему единству. Гегель блистательно развилъ эту систему, которую онъ провелъ по всѣмъ опредѣленіямъ бытія, начиная съ чистой логики, переходя затѣмъ къ философіи природы, и кончая философіею духа. Развитіе чистаго умозрѣнія нашло здѣсь свой крайній предѣлъ. Отъ понятія о субстанціи, мысль пришла наконецъ въ верховной идеѣ, къ понятію о Духѣ, какъ высшемъ единствѣ противоположностей.

Въ этой системѣ была однако своего рода односторонность, которая не позволяла человѣческому уму на ней остановиться. Если причина производящая не можетъ замѣнить собою причины конечной, то и причина конечная не можетъ замѣнить причины производящей. Между тѣмъ, Ге-

гель, становясь на исключительную точку зрѣнія идеализма, именно это и дѣлалъ. Вслѣдствіе того, производящая причина у него исчезала, и вмѣсто четырехъ моментовъ, оказывалось только три. Отсюда неправильность въ самомъ изложеніи діалектическаго процесса и искусственные переходы отъ одного момента къ другому. Первою ступенью является одна изъ противоположностей, затѣмъ слѣдующею за нею другая, третью же составляетъ высшее сочетаніе обѣихъ. А такъ какъ начать можно произвольно и съ одного конца и съ другаго, то первою ступенью у Гегеля является то отвлеченно-общее начало, то частное. Правильность окончательнаго вывода этимъ не уничтожалась, но весь процессъ получалъ черезъ это невѣрное построеніе, которое немогло не отозваться и на пониманіи отдѣльныхъ моментовъ.

Съ этою односторонностью чисто идеалистической точки зрѣнія сопряжена была и другая опасность. Предшествующіе моменты развитія могли быть поняты не какъ выраженіе постоянныхъ началъ бытія, а просто какъ преходящія явленія идеи. Черезъ это, частное поглощалось общимъ. Если Гегель, съ своимъ геніальнымъ взглядомъ, въ значительной степени умѣлъ избѣгнуть этого подводнаго камня, признавши относительную самостоятельность низшихъ ступеней, то послѣдователи его, доводя до крайности положенныя имъ начала, развили изъ нихъ систему чистаго пантеизма.

Наконецъ, ко всему этому присоединялся недостатокъ свойственный не одному Гегелю, но и всему раціонализму. Діалектическій выводъ опредѣленій возможенъ въ области чисто логическихъ началъ; но какъ скоро мы вступаемъ въ міръ явленій, такъ присутствіе въ нихъ діалектическаго закона должно раскрываться инымъ путемъ. Для этого необходимо предварительное изслѣдованіе самихъ явленій, а это составляетъ дѣло опыта. Подводя же поверхностнымъ образомъ плохо изученныя явленія подъ логическую схему, построенную діалектическимъ путемъ, мы рискуемъ ошибиться на счетъ фактическаго приложенія умозрительныхъ законовъ, и тогда можетъ показаться, что выведенныя умозрѣніемъ начала не оправдываются опытомъ. Это и случилось съ Гегелемъ. Отсюда разочарованіе, постигшее умы послѣ перваго опьяненія его системою. Оказалось необходимымъ провѣрить его выводы опытомъ, а для этого требо-

вался совершенно иной путь познанія. Вмѣсто того чтобы начинать съ верху, надобно было начать съ низу. Вслѣдствіе этого, философская мысль, дошедши до крайнихъ предѣловъ своего развитія, прошедши весь циклъ опредѣленій чистаго разума, внезапно перескакиваетъ на другую почву; отъ умозрѣнія она переходитъ къ опыту, отъ раціонализма къ реализму [1]).

Но сдѣлавши этотъ совершенно законный шагъ, мышленіе становится опять на исключительную точку зрѣнія. Новый путь требовался, какъ восполненіе предъидущаго; онъ долженъ былъ дать отвѣтъ на поставленные первымъ вопросы. Опытъ долженъ былъ выработать меньшую посылку для большей посылки, выведенной умозрѣніемъ. Вмѣсто того, онъ отвергаетъ всякое умозрѣніе и самого себя признаетъ началомъ и концомъ всего человѣческаго знанія. Вслѣдствіе этого, реализмъ дѣлается столь же односторонимъ, какъ и прежній раціонализмъ, съ тою разницею, что послѣдній даетъ человѣку общія, руководящія начала для знанія и для жизни, первый же, оторванный отъ своего корня, не въ состояніи дать ничего, кромѣ ограниченнаго познанія частныхъ отношеній, безъ всякихъ связующихъ и руководящихъ началъ. Погружаясь въ изслѣдованіе явленій, мысль не только забываетъ, но и отрицаетъ свою собственную, безконечную сущность, а это ведетъ къ общему пониженію какъ умственнаго, такъ и нравственнаго уровня человѣческихъ обществъ.

Этотъ новый періодъ философскаго движенія приготовляется распаденіемъ школы Гегеля. И тутъ обозначаются тѣже самыя направленія, которыя мы видѣли и прежде. Съ одной стороны, изъ этой школы выдѣляется группа мыслителей, которые, усвоивая себѣ діалектику Гегеля, стараются однако вывести изъ нея чисто спиритуалистическое міросозерцаніе. Таковы Вейссе, Фихте сынъ, и другіе. Они въ особенности стоятъ за понятіе о личномъБогѣ, какъ свободномъ творцѣ вселенной, и за связанное съ этимъ началомъ

---

[1]) Въ изложеніи идеалистическихъ системъ, мы не коснулись ни позднѣйшей шотландской школы, ни французскихъ философовъ XIX столѣтія. И тѣ и другіе стоятъ въ сторонѣ отъ общаго развитія философской мысли и играютъ въ немъ совершенно второстепенную роль.

понятіе о личности человѣка, какъ свободнаго дѣятеля во внѣшнемъ мірѣ. Съ другой стороны, такъ называемая лѣвая Гегелевой школы, подъ предводительствомъ Фейербаха, развиваетъ начала матеріализма. Наконецъ, третья отрасль, забывая, что соединяемыя духомъ противоположности должны сохранить относительную самостоятельность, улетучиваетъ ихъ въ конечномъ единствѣ и такимъ образомъ вырабатываетъ изъ системы Гегеля чисто пантеистическое воззрѣніе. Сюда принадлежитъ Штраусъ въ первую эпоху своей дѣятельности, также Лассаль въ своихъ практическихъ выводахъ. Это послѣднее воззрѣніе не могло имѣть прочнаго научнаго значенія ибо это было только крайнее преувеличеніе и безъ того уже односторонняго начала. Если до сихъ поръ вытекающія изъ него соціалистическія теоріи находятъ многочисленныхъ приверженцевъ въ Германіи, то этому онѣ обязаны единственно тому, что онѣ льстятъ страстямъ низшихъ классовъ. Въ научномъ же отношеніи, всѣ новѣйшія попытки сочетать выводы крайняго идеализма съ началами реализма, служатъ только признакомъ умственной несостоятельности. Другія двѣ отрасли, напротивъ, послужили естественными переходными ступенями къ двумъ противоположнымъ направленіямъ реализма, спиритуалистическому и матеріалистическому. Спиритуалисты, выдѣлившіеся изъ школы Гегеля, указывали на то, что дѣйствія свободы познаются не умозрѣніемъ, а опытомъ. Вслѣдствіе этого, они стали настаивать на необходимости положительной философіи. Это и повело къ спиритуалистическому реализму. Съ своей стороны, матеріалисты, не признавая ничего, кромѣ матеріальныхъ предметовъ, которые познаются единственно опытомъ, послѣдовательно отвергли умозрѣніе и стали видѣть въ опытѣ источникъ всякаго знанія. Это былъ переходъ къ матеріалистическому реализму.

Мы видѣли уже въ древнемъ мірѣ эти два противоположныхъ направленія, на которыя разбивается реализмъ. Какъ въ общемъ ходѣ человѣческаго развитія, такъ и въ движеніи философской мысли, среднюю ступень составляетъ раздвоеніе. Но если въ своей совокупности, реализмъ, вмѣсто цѣльнаго цикла, представляетъ только двѣ противоположности, то въ предѣлахъ каждой изъ этихъ двухъ отраслей, мы опять находимъ полный циклъ опре-

дѣленій, развитіе которыхъ можетъ служить намъ прямымъ указаніемъ, на сколько каждое изъ этихъ направленій успѣло совершить свое дѣло и приближается къ концу. И какъ въ древности, мы на этой средней ступени нашли съ одной стороны конецъ объективнаго, а съ другой стороны начало субъективнаго пути, такъ и въ настоящее время мы въ двухъ противоположныхъ отрасляхъ реализма видимъ тоже самое отношеніе, только въ обратномъ порядкѣ. Спиритуалистическій реализмъ составляетъ конецъ субъективнаго пути, матеріалистическій же реализмъ является началомъ объективнаго пути. Первый, примыкая къ умозрительному идеализму, идетъ отъ идеи къ субстанціи; второй, начиная новое развитіе, движется отъ формы къ матеріи, или отъ закона къ явленію.

Спиритуалистическій реализмъ развивается преимущественно въ Германіи. Идя отъ идеи къ субстанціи, онъ послѣдовательно проходитъ всѣ моменты философской мысли. Первую ступень занимаетъ идеалистическое направленіе, котораго представителемъ является Тренделенбургъ. Мы видѣли уже, что онъ выступилъ съ рѣзкою критикою діалектики Гегеля. Но отвергая основанія идеализма, онъ усвоиваетъ себѣ его выводы. Только онъ черпаетъ ихъ не у новыхъ философовъ, а у древнихъ, именно, у Платона и Аристотеля, которыхъ онъ превозноситъ, какъ будто не подозрѣвая въ нихъ предшественниковъ отвергаемыхъ имъ ученій. Однако и у Платона и Аристотеля онъ заимствуетъ не начала, а результаты. Чисто логическія понятія древнихъ мыслителей столь же мало приходятся ему, какъ и діалектическія опредѣленія новыхъ. По мнѣнію Тренделенбурга, чистая мысль не въ состояніи ничего изъ себя произвести. Живое, конкретное содержаніе получается только изъ представленія, отъ котораго понятіе отрывается насильственнымъ путемъ. Поэтому, рѣшенія основнаго философскаго вопроса объ отношеніи противоположныхъ началъ мыслии бытія мы должны искать не въ отвлеченныхъ логическихъ категоріяхъ, а въ конкретномъ представленіи, общемъ обоимъ. Такой элементъ, общій мысли и бытію, Тренделенбургъ находитъ въ движеніи, которое, по его мнѣнію, есть простое, а потому не подлежащее опредѣленію представленіе. Какъ внѣшнее движеніе, оно является перемѣною мѣста, какъ внутреннее

движеніе—умственнымъ процессомъ. Но обѣ формы составляютъ явленія одной и тойже сущности, вслѣдствіе чего опредѣленія, проистекающія изъ умственнаго движенія, непремѣнно имѣютъ нѣчто соотвѣтствующее въ реальномъ бытіи. Таковы представленія пространства и времени; таковы же и математическія формы. И то и другое въ нашемъ сознаніи составляетъ произведеніе чисто умственнаго процесса, а потому выводится a priori, но вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣчаетъ и дѣйствительности. Въ приложеніи къ матеріальному міру, къ этимъ умственнымъ формамъ присоединяется еще новое начало: когда мы представляемъ нѣчто движущееся въ пространствѣ, мы необходимо предполагаемъ лежащій въ основаніи явленія субстрактъ, или матерію. Отсюда новыя логическія опредѣленія. Соединеніе матеріи съ формою даетъ намъ реальныя категоріи причинности и вещи. Наконецъ, и матерія и форма подчиняются высшей категоріи цѣли. Послѣднюю мы черпаемъ первоначально изъ внутренняго сознанія, но опытъ показываетъ намъ присутствіе ея во всей вселенной. Если движеніе, со всѣмъ, что отъ него происходитъ, даетъ намъ понятіе о причинѣ производящей, то въ цѣли мы получаемъ понятіе о причинѣ конечной, и это начало подчиняетъ себѣ первое. Вслѣдствіе этого, весь міръ представляется какъ единый организмъ, въ которомъ все связано и все подчинено единой верховной цѣли.

Не трудно видѣть всю шаткость основаній, на которыхъ покоится эта теорія. Ни представленіе движенія, ни представленіе цѣли, на сколько мы послѣднее получаемъ изъ опыта, не даетъ намъ началъ, способныхъ связать всю область нашего знанія въ одно систематическое цѣлое. Прежде всего, движеніе, какъ начало общее мысли и бытію, вовсе не есть представленіе, а понятіе. Какъ представленіе, оно распадается на представленіе внѣшняго движенія, которое состоитъ въ перемѣнѣ мѣста, и внутреннаго движенія, то есть, смѣны образовъ въ человѣческой душѣ. Понятіе же, общее обоимъ,—не простое, а сложное. Оно предполагаетъ и то, что движется, и различіе состояній черезъ которыя проходитъ движущійся предметъ. Разложеніе этого понятія на составные элементы даетъ намъ чисто логическія опредѣленія; но пространства и геометрическихъ формъ мы изъ него не получимъ, ибо форма внѣш-

нихъ представленій не заключается въ отвлеченномъ понятіи. Тренделенбургъ упрекаетъ Гегеля въ томъ, что онъ будто бы въ своей діалектикѣ постоянно призываетъ на помощь внѣшнія представленія; но именно этимъ недостаткомъ страдаетъ вся теорія Тренделенбурга. Онъ даже не думаетъ отказываться отъ этого недостатка, ибо онъ считаетъ его неизбѣжнымъ; но черезъ это, его выводы лишаются всякой логической послѣдовательности. Съ другой стороны, то понятіе о цѣли, которое мы получаемъ изъ внутренняго опыта, не даетъ намъ ни малѣйшаго права распространить его на всю вселенную. Если мы въ матеріальномъ мірѣ видимъ нѣкоторыя аналогическія явленія, то это не означаетъ еще, что все подчиняется этому началу. Поэтому, выведенное этимъ способомъ понятіе о мірѣ, какъ единомъ организмѣ, совершенно произвольно.

Съ иной точки зрѣнія, нежели Тренделенбургъ, критиковалъ систему Гегеля Шеллингъ въ послѣднюю эпоху своей дѣятельности. Мы видѣли, что онъ отъ натуралистическаго идеализма мало по малу переходилъ къ спиритуалистическому. Въ послѣдствіи, онъ этотъ спиритуалистическій идеализмъ превратилъ въ положительную философію, которую онъ и противопоставилъ ученію Гегеля. Шеллингъ не отвергаетъ діалектики, какъ Тренделенбургъ, но онъ признаетъ ее чисто отрицательною формою мышленія. Въ раціонализмѣ онъ видитъ только ступень, предшествующую положительной философіи. Логическое развитіе понятій показываетъ, каковы должны быть вещи, но оно не доказываетъ дѣйствительнаго ихъ существованія. Это составляетъ дѣло положительнаго знанія. Умозрѣніе ведетъ однако къ послѣднему, развивая основныя начала бытія. Такихъ началъ, или ступеней сущаго, Шеллингъ признаетъ три: 1) сущее только въ возможности, то, что Аристотель называлъ матеріею, но что Шеллингъ, извращая настоящій смыслъ этого термина, называетъ также чистымъ субъектомъ, внутри себя пребывающимъ, не выходящимъ изъ себя; 2) противоположное первому чисто сущее, или чистая дѣятельность, которую Шеллингъ называетъ также чистымъ объектомъ; наконецъ, 3) сочетаніе обоихъ, то есть, бытіе, свободно переходящее отъ возможности къ дѣятельности и обратно, слѣдовательно, властвующее надъ

собою. Это и есть Духъ, конечная цѣль всего сущаго. Всѣ эти три начала предполагаютъ однако четвертое, именно, общую ихъ основу, содержащую въ своемъ единствѣ всѣ эти три момента, какъ свои аттрибуты. Послѣднее есть сущее въ истинномъ смыслѣ, или Богъ. Къ этому понятію приводитъ насъ чистое движеніе мысли. Но все это остается въ предѣлахъ понятія. Дѣйствительнаго существованія Бога мы отсюда вывести не можемъ; оно познается единственно изъ его дѣйствій, то есть, изъ созданнаго имъ міра. Сотвореніе міра есть свободный актъ воли Божіей, ибо никакая необходимость не можетъ заставить абсолютное существо выдти изъ своей внутренней полноты и совершенства. Свободное же дѣйствіе не можетъ быть выведено путемъ логики; оно доказывается дѣйствительнымъ существованіемъ міра, слѣдовательно опытомъ, а это приводитъ насъ къ положительной философіи. Но умозрѣніе показываетъ намъ способъ, какъ это дѣйствіе должно было произойти. Сотвореніе міра составляетъ послѣдствіе теогоническаго процесса, въ которомъ Богъ излагаетъ собственное свое естество, осуществляя одно за другимъ всѣ свои опредѣленія въ ихъ необходимой послѣдовательности. Первое начало, которое выдѣляется изъ божественнаго единства и получаетъ самостоятельное существованіе, есть сущее въ возможности. Переходя въ бытіе, оно является тѣмъ, что̀ древніе называли безграничнымъ, то есть, слѣпою матеріею. Но такимъ самостоятельнымъ переходомъ изъ возможности въ дѣйствительность отрицается второе начало, чистая дѣятельность; вслѣдствіе этого, послѣднее, въ свою очередь, воздѣйствуетъ противъ перваго и вводитъ его въ должныя границы. Отсюда проистекаетъ сочетаніе обоихъ; является бытіе, властвующее надъ собою, то есть, свободное лице, какъ завершеніе процесса. Человѣкъ составляетъ вѣнецъ творенія; съ нимъ міръ снова возвращается къ Богу, образъ котораго человѣкъ носитъ въ своемъ сознаніи. Съ завершеніемъ же процесса все опять приходитъ въ покой. Однако и это твореніе остается еще чисто идеальнымъ; это—вселенная, покоящаяся въ Богѣ. Чтобы сдѣлать изъ нея реальный міръ, имѣющій самостоятельное существованіе внѣ Бога, нуженъ новый процессъ. Онъ начинается опять актомъ свободной воли, но на этотъ разъ

не божественной, а человѣческой. Существо, которымъ завершается твореніе, отпадаетъ отъ Бога и тѣмъ даетъ міру реальное бытіе. Однако и на этомъ міровое развитіе не можетъ остановиться. За отпаденіемъ слѣдуетъ возстановленіе утраченнаго единства. Оно совершается религіознымъ процессомъ, который происходитъ тѣмъ же самымъ порядкомъ, какъ и сотвореніе міра. Сначала надъ сознаніемъ человѣка властвуетъ слѣпое бытіе; затѣмъ, это бытіе постепенно побѣждается идеальнымъ или дѣятельнымъ началомъ, Сыномъ Божьимъ, который черезъ это становится владыкою вселенной. Наконецъ, въ христіанствѣ, Сынъ Божій своею смертью оказываетъ подчиненіе Отцу и тѣмъ возвращаетъ къ нему отпавшій отъ него міръ. Этимъ устанавляется владычество Духа.

Такова положительная философія Шеллинга. Легко замѣтить, что въ ней положительнаго весьма мало. Самое противоположеніе положительнаго знанія отрицательному основано на крайней неточности терминовъ. Если чистое умозрѣніе даетъ намъ необходимыя понятія, то оно никакъ не можетъ быть названо отрицательнымъ. Идеальныя начала, сами по себѣ, имѣютъ совершенно положительный характеръ; когда же мы признаемъ ихъ необходимыми, мы не можемъ не признать ихъ и дѣйствительно существующими. Справедливо, что одинъ опытъ удостовѣряетъ насъ въ дѣйствительномъ существованіи вещей; но это относится единственно къ частному бытію, которое не заключаетъ въ себѣ ничего логически необходимаго, а отнюдь не къ абсолютному бытію, которое вовсе не подлежитъ опытному знанію. Если же мы хотимъ существованіе и дѣйствіе верховныхъ началъ бытія познавать не умозрѣніемъ, а опытомъ, мы на почвѣ науки неизбѣжно придемъ къ такимъ представленіямъ, которыя не основаны ни на томъ, ни на другомъ, а являются чисто произвольными предположеніями. Таково именно въ значительной степени построеніе Шеллинга. Задача его заключалась въ познаніи абсолютнаго. Въ этой области положительныя начала онъ могъ почерпнуть не изъ опытныхъ данныхъ, которыя ихъ не представляютъ, а единственно изъ положительной религіи. Вслѣдствіе этого, онъ и старался приладить къ христіанской догмѣ выведенныя раціонализмомъ логическія опредѣленія. Но въ результатѣ оказалось

нѣчто среднее, не удовлетворяющее ни философіи, ни религіи. Когда же Шеллингъ отъ верховныхъ началъ бытія переходитъ къ дѣйствительности и выводитъ самое существованіе реальнаго міра изъ грѣхопаденія человѣка, то здѣсь уже исчезаютъ всякіе слѣды, какъ логики, такъ и опыта. Положительную часть его системы составляетъ историческое развитіе религій, ибо оно основано на дѣйствительномъ изученіи фактовъ. Но и тутъ все дѣло испорчено произвольнымъ построеніемъ началъ, которое отражается на произвольномъ построеніи явленій. Желая подвести историческое движеніе миѳологіи подъ свою болѣе или менѣе фантастическую схему, Шеллингъ принужденъ былъ постоянно искажать факты. Изслѣдованія его имѣютъ значеніе, какъ первая попытка вывести общій законъ религіознаго развитія человѣчества; но подъ вліяніемъ ложной теоріи, самый выведенный имъ законъ оказывается невѣрнымъ.

Совершенно иную точку исхода, нежели Шеллингъ, принимаетъ Фехнеръ, первоначально послѣдователь Шеллинга, но позднѣе отъ него отпавшій. Онъ также ищетъ положительнаго знанія, но источникъ его онъ находитъ исключительно въ опытѣ; а такъ какъ весь нашъ опытъ заключается въ нашихъ душевныхъ представленіяхъ, то единственное твердое основаніе опытнаго знанія онъ видитъ въ сознаніи собственной нашей души. Все остальное мы можемъ познавать только по аналогіи съ душою. Поэтому, мы должны, съ одной стороны, приписать души не только сходнымъ съ нами людямъ, но и животнымъ и даже растеніямъ, а съ другой стороны, признать существованіе душъ, стоящихъ выше насъ. Чѣмъ шире становится нашъ кругозоръ, тѣмъ болѣе расширяется самое это понятіе, до тѣхъ поръ пока мы приходимъ наконецъ къ признанію всемірной души, Бога, который точно также присущъ созданной имъ вселенной, какъ человѣческая душа присуща своему тѣлу. Послѣднее, какъ явленіе, отлично отъ души: душа есть то, что является себѣ, тѣло—то, что является другому. Но въ сущности, это—двѣ стороны одной и тойже міровой системы, производящей два ряда, хотя различныхъ, но связанныхъ другъ съ другомъ явленій: одно есть связующее, другое связуемое. То, что мы называемъ матеріею, ничто иное какъ совокупность извѣстнаго рода явленій, которыя мы, съ одной

стороны, можемъ разлагать на простѣйшіе факторы, а съ другой стороны, познавать въ ихъ взаимной связи. Первая точка зрѣнія ведетъ къ атомистикѣ. Руководствуясь опытомъ, мы должны признать существованіе непротяженныхъ атомовъ, которыхъ взаимныя отношенія образуютъ весь видимый міръ. Но эти атомы не слѣдуетъ представлять себѣ какъ субстанціи, или силы. То, что мы называемъ субстанціею, ничто иное какъ связь или возможность явленій; сила же не болѣе какъ вспомогательное понятіе для обозначенія закона, которымъ связываются явленія. Законъ составляетъ существенное начало въ мірозданіи, ибо связью цѣлаго опредѣляются существованіе и взаимныя отношенія частей. Не въ темной, лежащей за явленіями основѣ должны мы искать ихъ объясненія, а въ ихъ закономѣрномъ сцѣпленіи. Законъ же проявляется въ сознаніи и въ немъ находитъ свою точку опоры. На этомъ основаніи, мы должны признать, что все въ мірѣ зависитъ отъ верховнаго закона, истекающаго изъ верховнаго божественнаго сознанія. Такимъ образомъ, и съ этой стороны мы приходимъ къ понятію о Богѣ, какъ абсолютной связи вселенной. Частныя души суть частныя связи, входящія въ составъ этой общей связи; атомы же образуютъ крайнюю границу связуемаго, то есть, явленій. А такъ какъ связующее предполагаетъ связуемое и наоборотъ, то атомистика составляетъ внѣшнюю, а синехологія, или ученіе о душѣ, какъ связи явленій, внутреннюю сторону одного и тогоже научнаго воззрѣнія.

Теорія Фехнера очевидно выработалась изъ двоякаго источника: изъ внутренняго опыта и внѣшняго. Первый ведетъ къ тому, что мы все познаемъ только по аналогіи съ собственною нашею душою; второй, съ помощью логическаго анализа, порождаетъ атомистику. Фехнеръ старался внѣшній опытъ свести къ внутреннему, построивъ изъ нихъ одну общую систему. Но нельзя сказать, чтобы это сведеніе было удачно. Прежде всего, самое построеніе философской атомистики на основаніи внѣшняго опыта страдаетъ значительными натяжками. Можно согласиться съ Фехнеромъ, когда онъ, руководствуясь опытными изслѣдованіями, утверждаетъ, что матерія въ дѣйствительности имѣетъ гораздо большее разчлененіе, нежели то, которое представляется нашимъ внѣшнимъ чувствамъ; но отъ тон-

чайшаго даже разчлененія до безусловнаго разобщенія, какое предполагается атомистикою, весьма далеко. Когда же онъ, восполняя требованія опыта философскими понятіями, отъ тончайшихъ частицъ матеріи дѣлаетъ скачокъ къ непротяженнымъ атомамъ, то это уже такая логическая гипотеза, которая, выходя изъ предѣловъ всякаго опыта, не находитъ себѣ оправданія и въ философіи. Непротяженные атомы совершенно теряютъ свой матеріальный характеръ, ибо они не занимаютъ никакого пространства. Сколько бы мы ни разнимали матерію, мы до нихъ не дойдемъ. Вслѣдствіе этого, самъ Фехнеръ признаетъ, что вся матерія соединилась бы въ одну математическую точку, еслибы этому не мѣшалъ высшій законъ. Но изъ существа самихъ атомовъ такой законъ не вытекаетъ; онъ составляетъ для нихъ нѣчто внѣшнее, произвольно на нихъ наложенное. Атомы не отталкиваютъ другъ друга, ибо по теоріи Фехнера, мы отнюдь не должны представлять ихъ себѣ, какъ силы. Если же эти невидимыя и неосязаемыя, но чисто мыслимыя точки не должны быть поняты ни какъ силы, ни какъ субстанціи, то спрашивается: что же въ нихъ остается? Самъ Фехнеръ видитъ съ своихъ атомахъ только крайнюю границу разложенія, и это именно ничего болѣе какъ умственная граница, которая, въ силу діалектическаго закона, улетучивается въ ничто. Всѣ старанія Фехнера устранить это послѣдствіе остаются тщетными. А между тѣмъ, это ничто составляетъ основаніе всей системы, ибо все остальное вытекаетъ изъ отношенія атомовъ. Отвергнувъ значеніе послѣднихъ, какъ субстанцій, Фехнеръ, съ другой стороны не признаетъ никакого реальнаго, связующаго начала въ матеріальномъ мірѣ; связью атомовъ является чисто идеальное понятіе о законѣ. Но этотъ законъ виситъ на воздухѣ и ничего не объясняетъ. Если онъ не служитъ выраженіемъ силъ, присущихъ самимъ атомамъ, то какъ можетъ онъ что либо *предписывать* послѣднимъ, по выраженію Фехнера? Источникъ и опору закона Фехнеръ видитъ въ сознаніи; но самое сознаніе, по его системѣ, есть не болѣе какъ явленіе, котораго необходимое условіе заключается въ усиленномъ движеніи атомовъ. По теоріи Фехнера, душа, также какъ и атомы, не есть субстанція; это—сцѣпленіе явленій, которое находитъ свое выраженіе въ сознаніи. Но

сцѣпленіе предполагаетъ то, что сцѣпляется; слѣдовательно, атомы предшествуютъ душѣ. Если же мы поймемъ связь, какъ нѣчто отличное отъ связуемаго, а между тѣмъ будемъ отрицать въ ней значеніе субстанціи, мы неизбѣжно придемъ къ представленію, въ которомъ опять ничего нельзя уловить. Путемъ сложенія, также какъ путемъ разложенія, понятія Фехнера расплываются въ туманные образы, въ которыхъ мысль теряетъ всякую точку опоры. Весь міръ превращается у него въ сцѣпленіе явленій, за которыми, по собственному его выраженію, нѣтъ ничего. Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ нужны намъ атомы? Если требуется разнять явленія на простѣйшіе элементы, то такими Фехнеръ признаетъ простыя ощущенія; ощущеніе же не есть атомъ. Очевидно, что мы имѣемъ тутъ два рода простыхъ элементовъ; одни даются намъ анализомъ внутренняго опыта, другіе внѣшняго. Но эти два разряда, не смотря на старанія автора, не сведены къ единству. Общій обоимъ признакъ состоитъ единственно въ томъ, что эти простѣйшіе элементы добываются мыслью затѣмъ только, чтобы опять исчезнуть, ибо самостоятельнаго бытія они не имѣютъ и составляютъ лишь преходящія явленія цѣлаго. А такъ какъ и цѣлое, въ свою очередь, понимается не какъ самостоятельная субстанція, а только какъ связь явленій, то и тутъ мы обрѣтаемся въ пустотѣ. Окончательно, все сводится къ внутреннему опыту и почерпаемымъ изъ него аналогіямъ. Но съ одной стороны, внутренній опытъ не даетъ понятія о душѣ, какъ чистой связи явленій, а съ другой стороны, аналогія съ собственною нашею душою не можетъ быть произвольно распространена на всѣ предметы. Уже понятіе о тѣлѣ, какъ отличнаго отъ души явленія, полагаетъ ей предѣлъ. Когда же это аналогическое познаніе распространяется и на Бога, который вслѣдствіе этого представляется душою міра, то здѣсь уже мы вдаемся въ область чистыхъ фантазій, не опирающихся ни на умозрѣніе, ни на опытъ. Фехнеръ хотѣлъ построить философское зданіе, начиная съ низу, именно, съ опытныхъ данныхъ; но такъ какъ ни внѣшній, ни внутренній опытъ не представляетъ достаточныхъ началъ для такого построенія, то въ результатѣ оказалась фантастическая картина, въ которой мелькаютъ всякіе туманные образы.

Въ отличіе отъ синехологической атомистики Фехнера, другой философъ естествоиспытатель, Лотце, развилъ, по примѣру Лейбница, систему монадологической атомистики. И онъ, также какъ Фехнеръ, не видитъ въ матеріальномъ мірѣ ничего, кромѣ механическаго отношенія атомовъ. Самые органическіе процессы, по его мнѣнію, вполнѣ объясняются дѣйствіемъ механическихъ силъ; нѣтъ никакой нужды признавать какое-то особенное жизненное начало. Атомы же онъ, опять на основаніи внутренняго опыта, по аналогіи съ собственною нашею душою, понимаетъ какъ духовныя единицы, или монады, которыя, съ одной стороны, механически дѣйствуютъ другъ на друга, а съ другой стороны, въ себѣ самихъ носятъ безконечный міръ представленій и чувствъ. Вмѣстѣ съ Лейбницемъ, онъ въ душѣ видитъ не связь монадъ, а простую монаду, одаренную только высшимъ развитіемъ и господствующую надъ другими. Общею же связью монадъ онъ признаетъ единаго, премудраго Бога, управляющаго міромъ и все приводящаго къ конечной цѣли, къ добру. Такое предположеніе составляетъ, по мнѣнію Лотце, необходимое завершеніе механическаго міросозерцанія; ибо, если внѣшняя сторона явленій природы объясняется дѣйствіемъ механическихъ силъ, то основныя отношенія этихъ силъ, передача движенія, законы притяженія, химическое сродство, строеніе организмовъ, все таки остаются для насъ совершенно непонятными. Взаимнодѣйствіе атомовъ можетъ быть объяснено только высшимъ, связующимъ ихъ началомъ. Конечныя единицы дѣйствуютъ другъ на друга въ силу присущаго имъ безконечнаго элемента, который одинъ способенъ связывать ихъ съ остальнымъ мірозданіемъ. Безъ сомнѣнія, въ этомъ процессѣ цѣли Высшаго Существа остаются для насъ скрытыми; но въ себѣ самихъ. въ нашемъ собственномъ разумѣ, мы находимъ начало, которое въ нѣкоторой степени объясняетъ намъ его дѣятельность въ мірѣ. Съ этой точки зрѣнія, внѣшній механизмъ природы служитъ только орудіемъ высшихъ началъ. Достаточный для объясненія физическихъ явленій, онъ въ философскомъ міросозерцаніи является не болѣе какъ внѣшнимъ выраженіемъ чисто духовнаго естества, которое одно имѣетъ самостоятельное бытіе.

И тутъ, не трудно убѣдиться въ недостаточности этой

теоріи. Съ одной стороны, всѣ явленія природы объясняются взаимнодѣйствіемъ механическихъ силъ, съ другой стороны, самое это взаимнодѣйствіе объясняется постояннымъ и непосредственнымъ вмѣшательствомъ Божества, то есть, безпрерывнымъ чудомъ. Но если мы примемъ послѣднее, то къ чему служитъ гипотеза атомовъ, какъ дѣйствующихъ другъ на друга силъ? Для объясненія явленій мы прибѣгаемъ къ предположенію, которое мы сами объявляемъ совершенно для себя непонятнымъ, и которое, по этому самому, заставляетъ насъ предполагать нѣчто совершенно иное. Въ такомъ случаѣ механика перестаетъ уже быть орудіемъ высшихъ цѣлей; она просто становится пустою игрою, лишенною всякаго смысла, ибо въ дѣйствительности дѣйствуютъ не механическія силы, а находящееся сзади ихъ безконечное начало. Самое признаніе механизма орудіемъ высшихъ цѣлей уничтожаетъ основанія механическаго воззрѣнія на природу; ибо если механизмомъ объясняются всѣ явленія, то не зачѣмъ предполагать высшія цѣли; если же явленія не объясняются однимъ механизмомъ, то уже въ самомъ реальномъ мірѣ необходимо признать иныя начала. Это относится въ особенности къ органической жизни. Лотце утверждаетъ, что поддержаніе организмовъ вполнѣ объясняется механическими процессами, но что строеніе ихъ предполагаетъ первоначальный планъ, начертанный премудростью Божьею. Между тѣмъ, это строеніе безпрерывно возобновляется; развитіе извѣстнаго типа изъ простой клѣточки составляетъ не только послѣдствіе первоначальнаго плана, но и ежедневно повторяющійся органическій процессъ, и если никто до сихъ поръ не въ состояніи былъ объяснить этотъ процессъ съ помощью однихъ механическихъ законовъ, то значитъ, однимъ механизмомъ явленія органической жизни не объясняются. Отрицаніе особаго органическаго начала ведетъ единственно къ тому, что Лотце внутреннюю телеологію замѣняетъ внѣшнею; но такъ какъ онъ самъ признаетъ цѣли Бога недоступными человѣческому пониманію, то эта внѣшняя телеологія ни къ чему не служитъ при объясненіи явленій: она остается праздною гипотезою. Съ другой стороны, ни къ чему не служитъ и сведеніе механическихъ силъ къ чисто духовнымъ единицамъ. Если всѣ внѣшнія явленія объясняются механизмомъ,

то зачѣмъ нужно предполагать, что каждая частица, передавая механическое движеніе, вмѣстѣ съ тѣмъ одарена и внутреннимъ чувствомъ, о которомъ намъ рѣшительно ничего не извѣстно. Мы вдаемся тутъ въ область чистой фантазіи. Система Лотце очевидно составляетъ сколокъ съ монадологіи Лейбница; но Лейбницъ не приписывалъ монадамъ механическаго дѣйствія другъ на друга: онъ признавалъ ихъ просто представляющими единицами. Лотце же хочетъ внѣшнюю механику свести на взаимнодѣйствіе духовныхъ началъ, а это вещь невозможная, ибо изъ способности чувствовать и представлять вовсе не слѣдуетъ механическое дѣйствіе въ пространствѣ, и наоборотъ, послѣднее не влечетъ за собою чувства и представленія. Вслѣдствіе этого, Лотце самъ признаетъ, что взаимнодѣйствіе единицъ не вытекаетъ изъ принадлежащихъ имъ свойствъ; для объясненія его онъ принужденъ прибѣгнуть къ постоянному вмѣшательству Божества. Но если такъ, то зачѣмъ нужно полагать въ основаніе всего сущаго однородныя единицы? Черезъ посредство Бога могутъ точно также дѣйствовать другъ на друга и разнородныя начала. Во всякомъ случаѣ, если мы извѣстной единицѣ припишемъ свойства, не имѣющія между собою ничего общаго, съ одной стороны чувство и представленіе, съ другой стороны механическое дѣйствіе въ пространствѣ, свойства принадлежащія, можно сказать, двумъ разнымъ мірамъ, то мы никакъ эту единицу не можемъ считать простою сущностью. Напротивъ, мы имѣемъ тутъ нѣчто весьма сложное, что требуетъ дальнѣйшаго анализа и объясненія. Однимъ словомъ, и въ этой системѣ сведеніе внѣшняго опыта къ внутреннему оказывается совершенно несостоятельнымъ, и когда Лотце хочетъ построить изъ нихъ одну общую систему, онъ волею или неволею принужденъ отрѣшиться отъ всякаго опыта и прибѣгнуть къ умозрѣнію. Но такъ какъ точка исхода его лежитъ все таки въ опытѣ, то для умозрительнаго построенія у него недостаетъ основаній. Очевидная недостаточность опытнаго знанія ведетъ единственно къ неопредѣленному чаянію. Это признаетъ и самъ Лотце, который въ послѣднемъ своемъ сочиненіи, въ предпринятой имъ *Системѣ философіи*, прямо говоритъ, что презираемое нынѣ спекулятивное знаніе составляетъ высшую и не совсѣмъ недости-

жимую цѣль науки, при чемъ онъ выражаетъ надежду, что нѣмецкая философія всегда будетъ пытаться не только описывать, но и понимать ходъ мірозданія.

Наконецъ, тоже самое замѣчаніе относится и къ новѣйшему представителю спиритуалистическаго реализма, къ Гартману, который все сущее сводитъ къ единой духовной основѣ. Эту основу онъ называетъ Безсознательнымъ. И тутъ исходною точкою служитъ внутренній опытъ: человѣкъ въ себѣ самомъ обрѣтаетъ соединенную съ представленіемъ волю, въ основаніи которой лежитъ безсознательно дѣйствующій элементъ. Это начало, путемъ аналогіи и съ помощью собранныхъ естествовѣдѣніемъ фактовъ, распространяется на весь видимый міръ. Въ явленіяхъ органической и животной жизни вездѣ оказывается присутствіе цѣлесообразно дѣйствующаго безсознательнаго элемента. Самые атомы Гартманъ сводитъ къ томуже началу: атомы ничто иное какъ дѣятельныя силы, которымъ всегда присуще стремленіе по извѣстному направленію; слѣдовательно, и они носятъ въ себѣ безсознательное представленіе цѣли. А такъ какъ всѣ эти силы находятся во взаимнодѣйствіи, что̀ не мыслимо безъ общей основы, то онѣ должны быть поняты, какъ явленія единой субстанціи. Эта субстанція имѣетъ такимъ образомъ двоякое опредѣленіе: волю, какъ дѣятельную силу, и безсознательно соединенное съ нею представленіе. Первая составляетъ начало всего реальнаго, второе есть источникъ сознанія. Изъ противоположенія ихъ вытекаетъ міровой процессъ. Сначала въ слѣпой волѣ возникаетъ неразумное стремленіе къ бытію. Этимъ вызывается лежащее въ глубинѣ ея представленіе, которое стремится снова ввести слѣпую волю въ состояніе чистой возможности. Чтобы достигнуть этой цѣли, оно должно постепенно освободиться изъ подъ вліянія воли. Рядомъ ступеней, слѣпое начало возводится къ высшему и высшему сознанію, пока наконецъ, достигнувъ вершины развитія, представленіе становится совершенно самостоятельнымъ. Оно уже не движется хотѣніемъ, а безпристрастно смотритъ на міръ. Съ этой точки зрѣнія, оно сознаетъ, что все произведенное движеніемъ воли твореніе есть зло. Жизнь отдѣльныхъ существъ ничто иное какъ безпрерывное горе; если и встрѣчаются наслажденія, то они значительно пе-

ревѣшиваются страданіями. Вся цѣль міроваго процесса заключается въ томъ, чтобы дойти до этого сознанія и затѣмъ, общимъ рѣшеніемъ разумныхъ существъ, уничтожить въ себѣ всякое хотѣніе. Съ этимъ вмѣстѣ должно прекратиться и самое существованіе проистекающаго изъ хотѣнія міра. Производящая сила воли успокоится, и все снова возвратится въ лоно Безсознательнаго.

Излишне замѣтить, что вся эта теорія построена на воздухѣ. Опытныя данныя служили только исходною точкою для сооруженія чисто фантастическаго зданія, въ которомъ спиритуалистическая атомистика сочетается съ теософическими мечтами Шеллинга, и все, наконецъ, погружается въ міровую субстанцію Шопенгауера. Система Гартмана представляетъ, можно сказать, послѣдній, отчаянный вопль спиритуалистическаго реализма. Ею завершается весь циклъ логическихъ опредѣленій этой ступени; а вмѣстѣ съ тѣмъ исчерпывается и самое субъективное движеніе мысли. Прошедши на почвѣ раціонализма отъ субстанціи къ идеѣ и на почвѣ реализма отъ идеи къ субстанціи, субъективный путь далъ все, что онъ можетъ дать. Спиритуалистическій реализмъ имѣетъ существенное значеніе, въ томъ отношеніи, что онъ, въ періодъ господства опытнаго знанія, отстаиваетъ самостоятельное существованіе духовнаго міра; но всѣ попытки его воздвигнуть цѣльное философское зданіе помимо умозрѣнія неизбѣжно должны оказываться тщетными. Внутренній опытъ, который служитъ ему главною точкою опоры, представляетъ для этого слишкомъ мало данныхъ. Путь аналогій, при точности анализа, ведетъ весьма недалеко. Сведеніе этимъ способомъ внѣшняго опыта къ внутреннему порождаетъ фантастическія представленія. Когда же мы хотимъ возвыситься къ познанію абсолютныхъ началъ бытія, то вмѣсто опыта приходится пробавляться лишенными почвы обломками прежнихъ умозрительныхъ системъ. Къ послѣднимъ, поэтому, необходимо возвратиться, какъ скоро требуется утвердить эти начала на прочномъ основаніи. Данныя внутренняго опыта могутъ служить здѣсь не точкою исхода, а лишь подтвержденіемъ добытыхъ умозрѣніемъ результатовъ. Въ спиритуалистическомъ реализмѣ, субъективное мышленіе нисходитъ на почву фактовъ, но такъ какъ факты внутренняго опыта

ограничиваются предѣлами субъекта, то приложеніе началъ всегда остается частнымъ. Отсюда не только нельзя выработать цѣльнаго міросозерцанія, но невозможно понять и самыя основанія духовнаго міра. Духъ, какъ общее начало, связываетъ лица, а потому истинное существо его постигается только въ общихъ явленіяхъ человѣческой жизни. Но для изученія этихъ явленій надобно отъ внутренняго опыта перейти къ внѣшнему, отъ психологіи къ исторіи.

Этого послѣдняго пути держится вторая, матеріалистическая отрасль реализма. Если спиритуалистическій реализмъ составляетъ конецъ субъективнаго пути, то здѣсь, напротивъ, полагается начало новому, объективному движенію мысли. Но это не болѣе какъ начало. Держась исключительно на почвѣ явленія, не признавая ничего, кромѣ чистаго опыта, мысль и тутъ не въ состояніи объединить собранный ею матеріалъ; когда же она пытается это сдѣлать, она вовлекается въ нескончаемыя противорѣчія и принуждена постоянно искажать тѣ самыя явленія, изученіе которыхъ составляетъ для нея точку исхода.

Зачинателемъ этого направленія былъ Августъ Контъ. Онъ основалъ существующую доселѣ школу позитивистовъ. Контъ отправляется отъ того положенія, что человѣческій умъ, въ своемъ историческомъ развитіи, проходитъ черезъ три слѣдующихъ другъ за другомъ періода: богословскій, метафизическій и положительный. Первое направленіе служитъ признакомъ младенческаго состоянія мысли: вмѣсто того чтобы изучать законы явленій, человѣкъ приписываетъ послѣднія непосредственному дѣйствію вымышленныхъ лицъ. Второй періодъ представляетъ переходъ отъ этого младенческаго міросозерцанія къ положительной философіи. Вмѣсто живыхъ лицъ, тутъ являются отвлеченныя метафизическія начала, которымъ приписывается реальная дѣятельность въ мірѣ. Наконецъ, въ третьемъ періодѣ, мысль, достигши зрѣлости, приходитъ къ сознанію, что она можетъ познавать только относительное; она уже не строитъ воздушныхъ замковъ изъ абсолютныхъ началъ, но обращается къ опытному изученію явленій, стараясь изслѣдовать связующіе ихъ законы. Это единственное, что̀ въ состояніи сдѣлать человѣческій умъ. Причины начальныя и конечныя скрыты отъ нашихъ взоровъ. Мы можемъ только

наблюдать постоянную совмѣстность и послѣдовательность явленій и такимъ образомъ опредѣлять управляющіе міромъ законы. Это и пытался сдѣлать Августъ Контъ относительно всѣхъ наукъ. Онъ выстроилъ ихъ въ рядъ, идущій отъ простѣйшихъ явленій къ сложнѣйшимъ, отъ математическихъ формъ и опредѣленій, составляющихъ основаніе физики, къ общественному организму, завершающему все научное зданіе. Вездѣ онъ, объясняя высшее низшимъ, старался вывести изъ добытыхъ опытомъ данныхъ постоянные законы явленій.

Если мы спросимъ: на чемъ основана вся эта система? почему признается, что одинъ опытъ даетъ намъ истинное знаніе вещей? то на этотъ вопросъ мы у Конта не найдемъ отвѣта. Для основательнаго его рѣшенія требовалась бы точное изслѣдованіе познавательной способности человѣка и обстоятельная критика выходящихъ изъ предѣловъ опыта явленій человѣческой мысли. Но позитивизмъ, который отвергаетъ все, что̀ не основано на точномъ и подробномъ изученіи явленій, здѣсь избавляетъ себя отъ всякаго изученія. Вся эта теорія построена на голословномъ признаніи опыта, и притомъ внѣшняго, за единственный источникъ человѣческаго вѣдѣнія. Въ своемъ *Курсѣ положительной философіи*, который составляетъ основной канонъ позитивизма, Контъ не коснулся даже логики. Онъ говоритъ только, что логическіе законы должны быть выведены изъ опытнаго изученія пріемовъ отдѣльныхъ наукъ, а въ настоящее время это не представляется еще возможнымъ. Поэтому онъ прямо начинаетъ съ математики; но самъ же онъ общую часть математики признаетъ за великолѣпное расширеніе логики. Такимъ образомъ, исходная точка опирается на то̀, что̀ должно составлять конецъ науки. Немудрено, что уже въ этой исходной точкѣ оказывается не только недостатокъ теоріи, но и противорѣчіе съ фактами. Опытъ признается Контомъ за единственный источникъ человѣческаго познанія, а между тѣмъ, во главѣ всѣхъ опытныхъ наукъ ставится математика, которая есть наука умозрительная. Чтобы устранить это противорѣчіе, позитивисты принуждены самую математику превратить въ опытную науку. Но это можно сдѣлать только въ ущербъ какъ логикѣ, такъ и фактамъ. Мы уже видѣли

выше, что подобную попытку нельзя назвать иначе какъ извращеніемъ дѣйствительныхъ явленій человѣческой мысли, въ угоду предвзятой теоріи.

Тоже слѣдуетъ сказать о выведенномъ Контомъ преемственномъ законѣ, который составляетъ начало и конецъ всей его системы. Это—не законъ, а обрывокъ закона, который, по этому самому, теряетъ настоящій свой смыслъ. Какъ можно убѣдиться изъ предъидущаго изложенія, къ исторіи древней мысли этотъ мнимо-общій законъ вовсе не приложимъ. Древняя мысль дѣйствительно начинаетъ съ религіознаго міросозерцанія, затѣмъ переходитъ къ метафизикѣ, а отъ метафизики къ реализму; но послѣ періода, въ которомъ отвергается все, кромѣ опыта, она снова возвращается къ метафизикѣ, а отъ метафизики опять къ религіи. Какъ же объяснить этотъ обратный путь отъ зрѣлости къ младенчеству? Мы имѣемъ здѣсь явленіе, которое въ самомъ основаніи ниспровергаетъ всю теорію Конта. А если таковъ былъ ходъ древней мысли, то почему же мы не можемъ предполагать, что таковъ же будетъ и ходъ новой мысли? Судя даже по одной аналогіи, мы должны сказать, что здѣсь, какъ и тамъ, періодъ опытнаго знанія составляетъ только преходящій моментъ въ общемъ движеніи: мысль, перешедши черезъ эту ступень, должна снова возвратиться къ метафизикѣ, а отъ метафизики опять къ религіи. Ниже мы увидимъ, что не въ силу одной только поверхностной аналогіи, но на основаніи точнаго изслѣдованія явленій, мы должны заключить, что таковъ именно законъ человѣческаго развитія.

Въ позднѣйшее время, Контъ самъ созналъ недостаточность реализма и пытался перейти къ тому, что онъ называлъ тотализмомъ. Въ этомъ новомъ воззрѣніи, религіозный синтезъ долженъ былъ составлять центръ будущаго человѣческаго развитія. Это было смутное чаяніе сильнаго ума, который стремился выбиться изъ ограниченнаго круга своей системы. Но такъ какъ исходная точка оставалась прежняя, то изъ этой попытки ничего не могло выдти, кромѣ противорѣчій и несообразностей. Религія Конта состоитъ въ поклоненіи Великому Цѣлому, какъ будто предметомъ религіознаго почитанія можетъ быть что нибудь, кромѣ живаго лица. Не говоримъ о другихъ, чисто субъективныхъ по-

дробностяхъ этой теоріи. Ученики Конта справедливо отказались слѣдовать за нимъ по этому пути и остались при своей прежней, болѣе ограниченной, но болѣе ясной и послѣдовательной точкѣ зрѣнія.

Чего не сдѣлалъ Контъ, то совершилъ для реализма Джонъ Стюартъ Милль. Въ своей *Логикѣ* онъ хотѣлъ доказать, что все человѣческое знаніе, не исключая и самой логики, проистекаетъ единственно изъ опыта. Мы видѣли уже, до какой степени слаба его аргументація. Милль отвергаетъ силлогизмъ, какъ неспособный дать намъ какое бы то ни было знаніе вещей. Вся сила силлогизма основана на большей посылкѣ, заключающей въ себѣ общій законъ, подъ который подводится частный фактъ, а между тѣмъ, самая эта посылка извлечена изъ фактовъ, слѣдовательно опирается на то, что должно составлять заключеніе. Въ дѣйствительности, говоритъ Милль, все человѣческое знаніе исходитъ изъ опыта и возвращается къ опыту. Истинное заключеніе дѣлается не отъ общаго къ частному, а отъ частнаго къ частному; общее же начало, выражающееся въ силлогизмѣ, служитъ намъ только формулою, объединяющею предварительныя наблюденія. Не смотря однако на это чисто формальное значеніе общихъ началъ, Милль раздѣляетъ весь путь научнаго изслѣдованія на двѣ отдѣльныхъ операціи: на индукцію и дедукцію. Первая есть заключеніе отъ частнаго къ общему, вторая отъ общаго къ частному. Первая даетъ изслѣдованіе причинъ, вторая—выводъ послѣдствій; первая составляетъ основаніе, вторая—высшую цѣль науки. Мало того: самая индукція, отправляясь отъ чисто опытныхъ данныхъ, нуждается въ предварительномъ общемъ началѣ, на которое она могла бы опираться. По признанію Милля, всякое опытное изслѣдованіе предполагаетъ общее положеніе, что природа управляется неизмѣнными законами. Верховный законъ, которымъ связываются всѣ явленія, есть законъ причинности. И по формѣ и по содержанію, онъ имѣетъ безусловный характеръ. Мы видѣли уже, что Милль, въ отличіе отъ Конта, опредѣляетъ причину, какъ безусловный антецедентъ; но мы видѣли также, въ какія онъ вовлекается нескончаемыя противорѣчія въ стараніи оправдать это понятіе, которое не дается намъ опытомъ. Выходитъ, что прежде нежели приступить къ какимъ бы

то ни было опытнымъ изслѣдованіямъ, мы разомъ должны вступить въ область безусловнаго, которое служитъ намъ точкою исхода. А такъ какъ безусловный законъ, отъ котораго отправляется опытъ, въ свою очередь, по теоріи Милля, извлекается изъ опыта, то мы впадаемъ въ неисцѣлимый логическій кругъ. Заключеніе отъ частнаго къ общему, составляющее существо наведенія и основаніе всей науки, само опирается на заключеніе отъ общаго къ частному, то есть, на отвергнутый силлогизмъ; силлогизмъ же основывается на предварительномъ наведеніи. Послѣднее однако, по признанію Милля, не есть еще научное начало. Безусловный законъ причинности, составляющій исходную точку всѣхъ научныхъ изслѣдованій, самъ получается изъ ненаучнаго опыта, путемъ простаго наблюденія. Между тѣмъ, самъ Милль считаетъ простое наблюденіе совершенно недостаточнымъ для точнаго вывода. Въ дѣйствительности, такого вывода даже и сдѣлать нельзя, ибо, опять же по признанію Милля, природа, кромѣ однообразія, заключаетъ въ себѣ и безконечное разнообразіе, въ которомъ простое житейское наблюденіе не въ состояніи открыть какіе бы то ни были законы. Такимъ образомъ, вращаясь въ логическомъ кругѣ, мы окончательно приходимъ къ совершенной невозможности сдѣлать какой бы то ни было выводъ. Научный опытъ долженъ опираться на ненаучный опытъ; но послѣдній, еще менѣе, нежели первый, въ состояніи вывести тотъ безусловный законъ, который долженъ составлять основаніе всѣхъ изслѣдованій. И точно, безусловные законы даются не опытомъ, а умозрѣніемъ; опытъ же можетъ представить имъ только частное подтвержденіе.

Въ такія же противорѣчія Милль впадаетъ и при опредѣленіи дедукціи, которая должна составлять вѣнецъ научнаго зданія. Индукція даетъ намъ только эмпирическіе законы, то есть, фактическое однообразіе слѣдующихъ другъ за другомъ явленій; но она не раскрываетъ намъ, почему явленія происходятъ такъ, а не иначе. Чтобы понять ихъ разумную связь, необходимо эти частные законы вывести, какъ слѣдствія, изъ болѣе общихъ законовъ, показавши въ нихъ частное приложеніе послѣднихъ. Это и составляетъ задачу дедукціи, которая такимъ образомъ одна даетъ намъ истинное понятіе о законѣ, какъ необходимой послѣдовательности

явленій, и тѣмъ самымъ возводитъ науку на высшую ступень. Здѣсь уже оказывается, что отвергнутый силлогизмъ, то есть, заключеніе отъ общаго къ частному, не только служитъ удобною формулою для обозрѣнія предшествующихъ наблюденій, но составляетъ настоящій источникъ знанія. Милль возстаетъ противъ Бэкона, который, исходя отъ наведенія, утверждалъ, что надобно сначала выводить низшія положенія, затѣмъ изъ послѣднихъ среднія, и наконецъ высшія, какъ самыя общія. Истинно научная метода, по мнѣнію Милля, должна состоять въ обратномъ ходѣ: сначала изъ чистаго опыта дѣлается неимовѣрный скачекъ къ самымъ общимъ законамъ, затѣмъ изъ послѣднихъ выводятся средніе, а наконецъ низшіе. Такимъ образомъ, опытный путь совершенно опрокидывается: наведеніе, начинающееся съ низу, прямо перескакиваетъ къ вершинѣ и затѣмъ уже спускается обратно. Опытъ, который признается единственнымъ основаніемъ самыхъ общихъ законовъ, оказывается недостаточнымъ для вывода среднихъ и низшихъ, то есть, именно тѣхъ, которые всего къ нему ближе. Они получаются путемъ вывода, и это одно, что даетъ имъ значеніе истинныхъ законовъ. Высшіе же законы, изъ которыхъ выводится остальное, по прежнему остаются для насъ совершенно необъяснимыми. По выраженію Милля, мы идемъ только отъ одной тайны къ другой. Иначе и быть не можетъ, ибо все, что получается изъ чистаго опыта, по необходимости сохраняетъ эмпирическій характеръ. И если дедуктивная метода бросаетъ нѣкоторый свѣтъ на низшую область знанія, то это дѣлается единственно благодаря непослѣдовательному приложенію положенныхъ въ основаніе началъ, ибо вся сила вывода заключается въ отвергнутомъ силлогизмѣ. Строго держась чисто опытнаго пути, и дѣлая заключенія, какъ требуетъ Милль, исключительно отъ частнаго къ частному, мы не только никогда не выдемъ изъ эмпирическихъ законовъ, но мы неизбѣжно придемъ къ отрицанію всей дедуктивной методы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякихъ логическихъ законовъ. Тогда единственнымъ для насъ руководствомъ въ познаніи вещей будетъ встрѣчающееся въ опытѣ сочетаніе признаковъ, которое мы будемъ считать постояннымъ, до тѣхъ поръ пока не встрѣтятся сочетанія другаго рода. О логикѣ тутъ уже не можетъ быть

рѣчи; все наше знаніе опредѣляется обычнымъ сочетаніемъ представленій. Къ этому и приходитъ Милль, когда онъ говоритъ, что немыслимаго нѣтъ ничего, ибо весь порядокъ нашихъ мыслей зависитъ отъ того, какъ мы привыкли ихъ связывать. Если же, не смотря на то, Милль въ логическомъ выводѣ видитъ высшую цѣль науки, то въ этомъ выражается лишь та путаница понятій, которая составляетъ неизбѣжное послѣдствіе чисто опытной логики. Признаніе опыта за единственное основаніе человѣческаго знанія послѣдовательно ведетъ къ отрицанію законовъ, присущихъ самой познающей мысли, то есть, къ отрицанію логики. Но такъ какъ безъ логики ничего нельзя познавать, и въ дѣйствительности мы постоянно принуждены ею руководствоваться, то отсюда возникаютъ противорѣчія, какъ въ самыхъ основаніяхъ теоріи, такъ еще болѣе въ дальнѣйшихъ ея приложеніяхъ.

Дедуктивную методу, составляющую высшій цвѣтъ науки, Милль считаетъ единственною приложимою къ наукамъ общественнымъ, которыя, составляли спеціальный предметъ собственныхъ его изслѣдованій. Здѣсь однако задачи науки становятся въ служебное отношеніе къ практическимъ цѣлямъ, которыя полагаются искусствомъ. Поэтому Милль завершаетъ свою *Логику* ученіемъ о жизненномъ искусствѣ. Онъ раздѣляетъ его на нравственность, благоразуміе и эстетику. Но всѣ эти области приводятся къ одному руководящему началу, именно, къ практическому началу пользы, для опредѣленія котораго заимствуется формула Бентама: наибольшее счастіе наибольшаго количества людей. Свойство этого начала чисто субъективное; корень его лежитъ въ человѣческихъ влеченіяхъ, которыя, по теоріи Милля, одни составляютъ источникъ человѣческой дѣятельности. Всякое чисто разумное требованіе устраняется; разумъ указываетъ только средства, а не полагаетъ цѣлей. Выше мы видѣли уже всю несостоятельность этой теоріи. Какъ скоро отвергаются абсолютныя требованія разума, такъ мы теряемъ всякую почву и не въ состояніи придти ни къ какому нравственному началу. Раскрываемыя опытомъ влеченія не даютъ ничего, кромѣ чисто личнаго, субъективнаго чувства, и только посредствомъ подтасовки понятій мы это личное чувство превра-

щаемъ въ общее начало. Милль требуетъ, чтобы въ своихъ рѣшеніяхъ мы безпристрастно взвѣшивали свое счастіе и чужое и отдавали предпочтеніе тому, которое больше. Но въ силу чего можно предъявить такое требованіе существу, которое руководствуется единственно своими влеченіями? Если мы станемъ искать основаній для этого правила, то окажется, что такое поведеніе рекомендуется, потому что нѣкоторымъ людямъ оно доставляетъ наибольшее удовольствіе. Но если такъ, то высшимъ мѣриломъ является все таки личное ощущеніе; а въ такомъ случаѣ, каждый долженъ дѣйствовать по своему вкусу. Инаго начала опытъ не въ состояніи дать. Для восполненія этого недостатка Милль прибѣгаетъ къ привычкѣ. По его теоріи, добродѣтель, въ существѣ своемъ, служитъ только средствомъ для общественной пользы, но затѣмъ она, въ силу привычки, начинаетъ нравиться намъ сама по себѣ, какъ цѣль. Милль сравниваетъ это даже съ скупостью и честолюбіемъ, не замѣчая, что тутъ превращеніе средства въ цѣль именно и составляетъ существо порока. Наконецъ, допустивши даже такую ничѣмъ не оправданную замѣну личнаго начала общимъ, мы на чисто опытной почвѣ все таки не придемъ ни къ какимъ твердымъ результатамъ. Польза—начало безконечно разнообразное и измѣнчивое. Руководствуясь имъ, мы получимъ только частныя соображенія по частнымъ вопросамъ. Цѣльной общественной науки отсюда невозможно выработать. А такъ какъ подъ видомъ пользы можно доказывать все, что угодно, то не трудно съ одинакимъ правдоподобіемъ развивать совершенно противоположныя начала, напримѣръ, индивидуалистическія и соціалистическія. Это и дѣлалъ Милль, который отъ индивидуализма постепенно перешелъ къ соціализму. Но частными соображеніями эти вопросы не рѣшаются. Для этого требуется основательная философія права и государства, философія, которую менѣе всего можно построить на началѣ пользы. Вообще, можно сказать, что Милль былъ слишкомъ теоретикомъ для практики и слишкомъ практикомъ для теоріи. Въ результатѣ выходило нѣчто среднее, не удовлетворяющее ни тому, ни другому.

Такимъ образомъ, въ изслѣдованіяхъ Милля, мы видимъ приложеніе начала конечнаго къ области человѣческихъ

отношеній. Но на почвѣ чисто опытнаго знанія, это начало могло явиться только какъ неопредѣленная полезность, или никому неизвѣстная сумма удовольствій всѣхъ существующихъ людей.

Приложеніе тогоже начала къ области естествознанія мы находимъ у Дарвина. Все развитіе физическихъ организмовъ объясняется у него сохраненіемъ полезныхъ организму качествъ. Въ происходящей во всемъ мірѣ борьбѣ за существованіе преимущество имѣютъ тѣ существа, которыя владѣютъ наилучшими орудіями для достиженія своихъ жизненныхъ цѣлей. Вслѣдствіе этого, эти типы сохраняются, а остальные погибаютъ. Отсюда проистекаетъ все высшее и высшее развитіе физическихъ организмовъ, развитіе, которое, начиная отъ первобытной клѣтки, доходитъ наконецъ до обезьяны, а черезъ обезьяну до человѣка.

Дарвинъ не объясняетъ, откуда у организмовъ берутся эти совершеннѣйшія орудія, которыя въ борьбѣ за существованіе служатъ имъ средствомъ для побѣды надъ соперниками. Держась указаній опыта, онъ самому приспособленію придавалъ весьма мало значенія въ этомъ процессѣ. Но при такомъ взглядѣ, очевидно нельзя было вывести общихъ законовъ, опредѣляющихъ всю преемственность органическихъ существъ. Вслѣдствіе этого, его послѣдователи сдѣлали дальнѣйшій шагъ: они смѣло покинули опытную почву и пустились строить эволюціонную теорію чисто умозрительнымъ путемъ, на основаніи началъ приспособленія и наслѣдственности. Мы уже говорили о внутреннихъ противорѣчіяхъ этой системы. И приспособленіе и наслѣдственность предполагаютъ цѣлесообразное движеніе естества, а тутъ не допускается ничего, кромѣ механическихъ причинъ. Послѣдователи Дарвина хотятъ объяснить развитіе однимъ механизмомъ, что̀ составляетъ логическое противорѣчіе, ибо развитіе есть стремленіе къ цѣли, а чистый механизмъ есть отрицаніе цѣли: конечная причина сводится здѣсь къ причинѣ производящей. Но еще болѣе, нежели логика, страдаетъ при этомъ самый опытъ, который составляетъ, будто бы, точку отправленія всѣхъ этихъ изслѣдованій. Приверженцы эволюціонной теоріи строятъ такія фантастическія зданія, которыя могутъ поспорить съ самыми смѣлыми мечтами натуръ-философовъ. Болѣе осторожные эволюціо-

нисты не раздѣляютъ этихъ увлеченій. Стараясь объяснить развитіе организмовъ изъ опытныхъ данныхъ, они приходятъ къ необходимости признать внутреннюю, цѣлесообразно дѣйствующую причину развитія. Но такъ какъ существо этой причины можетъ быть объяснено единственно философіею, то опытное знаніе должно тутъ оставаться при одномъ чаяніи.

Эволюціонная теорія, основанная на механическихъ причинахъ, какъ нельзя болѣе приходилась ко взглядамъ другаго мыслителя, который, точно также отправляясь отъ опыта, старался свести все сущее къ единству причины производящей. Этотъ мыслитель—Гербертъ Спенсеръ, котораго вся теорія основана на выведенномъ физиками началѣ единства силы. Спенсеръ, вмѣстѣ съ позитивистами, отвергаетъ возможность познанія абсолютнаго. Эту область, подъ именемъ непознаваемаго, онъ предоставляетъ религіи, въ которой однако онъ не видитъ ничего, кромѣ отрицанія всякихъ опредѣленныхъ понятій. Наука и религія, по его мнѣнію, могутъ помириться на мысли, что начала міра составляютъ для человѣка непроницаемую тайну. Собственная же наука должна ограничиться предѣлами относительнаго, признавая существованіе абсолютнаго, какъ чего то противоположнаго относительному, но не пытаясь опредѣлить его существо и свойства. Не смотря однако на такое ограниченіе задачи, Спенсеръ строитъ цѣльную систему міросзданія, основанную на единомъ началѣ. Это начало есть единство силы. Конечно, на основаніи чистаго опыта, такого построенія сдѣлать нельзя. Опытъ даетъ намъ лишь немногія явленія, обнаруживающія переходы одной формы силы въ другую, съ сохраненіемъ постояннаго ея количества. Отсюда до вывода міроваго начала весьма далеко. Поэтому, Спенсеръ прибѣгаетъ къ помощи умозрѣнія. Онъ признаетъ даже, что самое опытное знаніе возможно только при умозрительномъ предположеніи постоянства силы, которое опытомъ доказано быть не можетъ. Изъ этого положенія, чисто логическимъ путемъ, выводятся и дальнѣйшія опредѣленія силы, которая представляется единою, количественно опредѣленною, сохраняющеюся неизмѣнною при перемѣнѣ формъ, наконецъ, причиною всѣхъ міровыхъ явленій. Такимъ образомъ, непознаваемое, которое признавалось безусловною

тайною, неожиданно является опредѣленнымъ началомъ, изъ котораго выводятся всѣ міровые законы. Такъ какъ понятіе объ этой силѣ взято съ явленій матеріальнаго міра, то очевидно, что въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ представленія силы матеріальной. Вслѣдствіе этого, Спенсеръ всѣ міровые законы сводитъ къ распредѣленію матеріи, силы и движенія. Отсюда онъ производитъ и самыя душевныя явленія, которыя онъ понимаетъ, какъ извѣстныя превращенія тойже самой лежащей въ основаніи міра силы. При всемъ томъ, онъ отнѣкивается отъ матеріализма, утверждая, что неизвѣстная намъ сила можетъ съ одинакимъ правдоподобіемъ быть понята и какъ матеріальная и какъ духовная. Но когда основные законы этой силы приводятся къ распредѣленію матеріи и къ формамъ физическаго движенія, когда къ этимъ законамъ сводятся и душевныя явленія, то для всякаго человѣка, понимающаго смыслъ словъ, не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, что подобное воззрѣніе не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ чистаго матеріализма.

Что касается до различныхъ проявленій этой міровой силы, то Спенсеръ выводитъ ихъ изъ двоякаго свойства матеріи, которую мы не можемъ представить себѣ иначе, какъ одаренною, съ одной стороны, силою притягательною, съ другой отталкивающею. Это слѣдуетъ изъ того, что мы познаемъ матерію только изъ оказываемаго ею сопротивленія; сопротивленіе же предполагаетъ, съ одной стороны, отрицаніе внѣшняго дѣйствія, съ другой стороны, внутреннее сцѣпленіе частицъ. Это положеніе, которое отнюдь не выведено изъ постоянства силы, а примыкаетъ къ нему извнѣ, какъ плодъ частнаго опыта, при чемъ сопротивленіе смѣшивается съ отталкиваніемъ, Спенсеръ произвольнымъ логическимъ скачкомъ распространяетъ на всю вселенную. Вслѣдствіе этого, вмѣсто единой міровой силы мы получаемъ двѣ, противоположныя другъ другу. Но такъ какъ и изъ двухъ силъ, находящихся въ равновѣсіи, ничего еще нельзя вывести, то Спенсеръ также произвольно предполагаетъ послѣдовательное преобладаніе то одной, то другой. Первое ведетъ къ соединенію, или интеграціи матеріи, при потерѣ частичнаго движенія, второе къ раздѣленію, или дезинтеграціи матеріи, при увеличеніи частичнаго движенія. Отсюда слѣдующія другъ за другомъ міровыя эпохи эволю-

ціи и диссолюціи. Однако и этимъ не объясняется еще существованіе отличныхъ другъ отъ друга вещей. Чтобы придти къ послѣднему, Спенсеръ въ законъ эволюціи вводитъ еще другое начало. Съ общею интеграціею соединяется частная дифференціація. Послѣдняя происходитъ оттого, что части однороднаго вещества въ различной степени подвергаются внѣшнимъ вліяніямъ и, въ свою очередь, различно воздѣйствуютъ на эти вліянія. Отсюда возрастающая неправильность, которая идетъ въ геометрической прогрессіи, до тѣхъ поръ пока, наконецъ, вслѣдствіе большей и большей потери движенія отъ столкновенія противоборствующихъ силъ, внѣшнія и внутреннія силы приходятъ въ равновѣсіе. Тутъ эволюціонное движеніе достигаетъ высшаго своего предѣла; но этотъ предѣлъ—преходящій, ибо потеря движенія на немъ не останавливается. Относительное, или подвижное равновѣсіе постепенно переходитъ въ абсолютное равновѣсіе, гдѣ исчезаетъ уже всякое движеніе. Въ этомъ состоитъ смерть особи. Но полное исчезновеніе движенія, въ свою очередь, дѣлаетъ вещество болѣе доступнымъ всякимъ внѣшнимъ вліяніямъ. Отсюда извнѣ приходящее движеніе, которое ведетъ къ разложенію вещи. Въ силу міроваго закона, за интеграціею слѣдуетъ дизинтеграція, за эволюціею диссолюція.

Спенсеръ подкрѣпляетъ всѣ свои выводы многочисленными примѣрами изъ опыта. Не только физическія, но и душевныя и общественныя явленія онъ старается подвести подъ законы, вытекающіе изъ постоянства силы. Всѣ эти фактическія данныя могутъ однако служить развѣ только примѣрами вопіющаго злоупотребленія опытной методы. Нѣтъ ничего легче, какъ привести многочисленные примѣры всякаго произвольно выведеннаго закона, особенно если этотъ законъ имѣетъ такое непредѣленно общее значеніе, какъ интеграція или дизинтеграція, дифференціація или эволюція. Стоитъ только опустить всѣ неподходящія или противорѣчащія явленія, и выводъ дѣйствительно покажется закономъ. Но этотъ призракъ исчезнетъ, какъ скоро мы сравнимъ формулу закона съ опущенными явленіями. Такъ напримѣръ, Спенсеръ выводитъ дифференціацію, какъ второстепенное начало, изъ различнаго дѣйствія внѣшнихъ силъ на разныя части вещества. Но этотъ законъ,

по собственному его признанію, ведетъ только къ возрастающей въ геометрической прогрессіи неправильности, а не объясняетъ закономѣрнаго строенія особей. Симметрія, составляющая общее явленіе не только органическихъ, но и неорганическихъ тѣлъ, не можетъ быть выведена отсюда. Спенсеръ и не пытается этого сдѣлать: онъ просто опускаетъ это явленіе. Относительно же органическаго развитія онъ замѣчаетъ, что тутъ примѣшивается неразгаданное еще начало наслѣдственности. Но если самыя существенныя явленія остаются необъясненными, то какъ же можно выдавать выведенный законъ за міровой? Что касается до явленій духовнаго міра, то высшее развитіе ведетъ не къ большей неправильности и раздѣльности, какъ требуетъ законъ дифференціаціи, а напротивъ, къ объединенію разъединеннаго. Строеніе языка, на которое ссылается Спенсеръ, не осложняется, а упрощается съ высшимъ развитіемъ; раздѣльность сословій замѣняется общегражданскимъ началомъ; мелкія племена исчезаютъ въ крупныхъ народностяхъ. По теоріи Спенсера, выходитъ, что касты должны составлять идеалъ человѣческаго развитія. Вообще, такія скудныя категоріи, какъ интеграція и дифференціація, совершенно неспособны объяснить разнообразіе не только духовныхъ, но даже и физическихъ явленій; когда же эти категоріи сводятся къ различному расположенію матеріальныхъ частицъ, подверженныхъ внѣшнимъ вліяніямъ, то можно только удивляться смѣлости ума, который подобную схему накладываетъ на все мірозданіе. Столь же мало объясняется и равновѣсіе, которое должно составлять цѣль эволюціи. Какъ бы ни уменьшилось движеніе, если неправильность идетъ въ геометрической прогрессіи, то равновѣсіе никогда не достигнется. Оно предполагаетъ именно правильное отношеніе силъ, чего Спенсеръ изъ своей теоріи не могъ вывести, ибо противоположныя силы, притягивающія и отталкивающія, только внѣшнимъ образомъ соединены съ основнымъ началомъ его системы; взаимное отношеніе ихъ не объяснено. Наконецъ, непонятно, почему за эволюціею должна слѣдовать диссолюція. На основаніи чего можемъ мы предположить, что движеніе, которое совершенно прекратилось въ данномъ предметѣ, сохраняется еще въ окружающей средѣ, и со·

храняется такъ, что оно способно сообщить предмету новое, гораздо сильнѣйшее движеніе, нежели прежде? Всего удивительнѣе то, что это сильнѣйшее движеніе должно сообщиться не только умершей особи, подлежащей разложенію, но постепенно и всему мірозданію. Спенсеръ выводитъ свое основное начало, постоянство силы, изъ того положенія, что небытіе не можетъ стать бытіемъ, и обратно; слѣдовательно, количество силы не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться. Но его слѣдующія другъ за другомъ эпохи эволюціи и диссолюціи представляютъ именно такіе чудодѣйственные переходы отъ постепеннаго прекращенія движенія къ его избытку, и обратно. И логика и опытъ одинаково остаются въ накладѣ въ этой теоріи, которая представляетъ отважную попытку объединить міровыя явленія, безъ всякой твердой точки опоры, какъ въ умозрѣніи, такъ и въ положительныхъ данныхъ. Отрывочныя соображенія, страдающія внутренними противорѣчіями, подкрѣпляются столь же отрывочными и произвольно подобранными фактами, и все это сводится въ одну общую систему, которая можетъ служить только поучительнымъ доказательствомъ той истины, что безъ философіи невозможно философствовать.

Всего менѣе изъ единства силы можно вывести объясненіе душевныхъ явленій. Мы не знаемъ ни одного факта, который указывалъ бы на превращеніе матеріальный силы въ душевную, и обратно. Самъ Спенсеръ признаетъ полную невозможность свести духовную единицу на матеріальную, вслѣдствіе чего онъ считаетъ психологію совершенно самостоятельною наукою, основанною на внутреннемъ опытѣ. Но это не мѣшаетъ ему строить весь душевный міръ по аналогіи съ міромъ физическимъ, и выводить отсюда, что одна и таже неизвѣстная намъ сила является въ двухъ различныхъ, хотя совершенно непонятныхъ для насъ формахъ. Это умозаключеніе на счетъ невѣдомыхъ и непостижимыхъ для насъ сущностей весьма живо характеризуетъ пріемы реалистической школы; но еще характеристичнѣе то фантастическое построеніе, которому подвергается психологія, съ цѣлью подвести душевныя явленія подъ законы явленій тѣлесныхъ. Кромѣ безусловнаго непониманія природы и законовъ разума, въ противоположность матеріи, тутъ ничего нельзя найти.

Теорія единства силы Спенсера, также какъ и эволюціонное ученіе Дарвинистовъ имѣетъ въ виду объединить всѣ міровыя явленія сведеніемъ ихъ къ одному началу, замѣнить монизмомъ представляющійся намъ въ опытѣ дуализмъ. Очевидно, что это можно сдѣлать только выводомъ душевныхъ явленій изъ тѣлесныхъ, или наоборотъ. Когда мы отправляемся отъ внутренняго опыта, мы дѣлаемъ послѣднее; это и есть точка зрѣнія спиритуалистическаго реализма. Отправляясь отъ внѣшняго опыта, мы, напротивъ, естественно приходимъ къ первому, ибо внѣшній опытъ даетъ намъ прежде всего матеріальныя явленія, къ которымъ мы и стараемся свести остальныя. Вслѣдствіе этого, позитивизмъ неизбѣжно приходитъ къ матеріализму. Если мы, вмѣстѣ съ Контомъ, начнемъ съ простѣйшихъ, физическихъ явленій и постепенно будемъ восходить къ душевнымъ, какъ сложнѣйшимъ, мы несомнѣнно должны будемъ признать послѣднія только видоизмѣненіемъ первыхъ, ибо сложное образуется изъ простаго. И точно, позитивисты послѣдовательно приходятъ къ заключенію, что матерія и бытіе составляютъ только двѣ разныя грамматическія формы для означенія одного и тогоже понятія [1]). Чистый матеріализмъ составляетъ такимъ образомъ окончательный моментъ въ развитіи этого направленія. Отъ закона или формы, мысль, черезъ посредствующія категоріи силы и цѣли, приходитъ наконецъ къ матеріи.

Приверженцы матеріалистическаго ученія разсѣяны всюду. Распространенію его содѣйствуетъ въ особенности механическое воззрѣніе на природу, господствующее въ современномъ естествовѣдѣніи. Къ этой теоріи склоняются, вообще, всѣ неосмотрительные естествоиспытатели, которые стоятъ за крайнюю точность фактическихъ изслѣдованій, но считаютъ совершенно излишнею точность логическихъ выводовъ. Отправляясь отъ физическихъ явленій, которыя составляютъ постоянный предметъ ихъ изученія, они воображаютъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего другаго, и что на основаніи имѣющихся у нихъ скудныхъ опытныхъ данныхъ можно объяснить всю систему мірозданія. Иногда впрочемъ матеріализмъ принимаетъ и болѣе философскій характеръ; это мы видимъ осо-

[1]) См. La Philosophie Positive, Revue, 1874 г. № 4, стр. 35.

бенно въ Германіи, гдѣ онъ примыкаетъ къ развитію лѣвой стороны Гегелевой школы. Здѣсь главными его представителями являются Фогтъ, Молешоттъ, Бюхнеръ, Дюрингъ; въ новѣйшее время къ нему перешелъ и Штраусъ. Наиболѣе популярное изложеніе этой теоріи, на основаніи данныхъ, выработанныхъ естественными науками, можно найти у Бюхнера, наиболѣе полное и философское ученіе у Дюринга. Эти два писателя могутъ служить представителями двухъ направленій, чисто фактическаго и философскаго, на которыя разбивается современный матеріализмъ.

Бюхнеръ совершенно отвергаетъ умозрѣніе и держится чистаго опыта. Но съ перваго же шага оказывается, что онъ вдается въ умозрѣніе, самъ того не подозрѣвая. Первое его положеніе состоитъ въ томъ, что нѣтъ силы безъ вещества, и нѣтъ вещества безъ силы. Но что такое сила и что такое вещество? Ни то, ни другое не даётся намъ внѣшними чувствами; это—чисто умственныя понятія, посредствомъ которыхъ мы объединяемъ явленія. Самъ Бюхнеръ признаетъ силу нематеріальнымъ началомъ и возстаетъ въ этомъ отношеніи противъ Фогта, который мысль считаетъ такимъ же отправленіемъ мозга, какъ желчь составляетъ отправленіе печени. Бюхнеръ говоритъ даже, что въ понятіи, сила и вещество далеко расходятся и въ нѣкоторомъ смыслѣ даже отрицаютъ другъ друга. Слѣдовательно, безъ точнаго опредѣленія этихъ началъ невозможно говорить и объ ихъ взаимномъ отношеніи. Но именно этой точности опредѣленій отъ приверженцевъ чистаго опыта всего менѣе можно ожидать. Мы должны вѣрить на слово, что въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ вещества, и что силы составляютъ только свойства этого вещества. Отсюда Бюхнеръ выводитъ, что силы не передаются, а только возбуждаются „какимъ то родомъ заразы“. Между тѣмъ, самый опытъ противорѣчитъ этимъ выводамъ. Теорія единства силы прямо приводитъ насъ къ понятію о силѣ, переходящей изъ одного вещества въ другое, и сохраняющейся тождественною при этомъ переходѣ. Притяженіе заставляетъ насъ признать дѣйстіе силы на разстояніи, что̀ также невозможно, если сила присуща веществу, ибо вещество не можетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ. Самые факты, слѣдовательно, уничтожаютъ основное положеніе Бюхнера, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всю воздвиг-

нутую на немъ теорію. Путаница понятій здѣсь такъ велика, что Бюхнеръ, не обинуясь, признаетъ матерію вѣчною во времени, безконечною въ пространствѣ и безконечно дѣлимою, между тѣмъ какъ никакой опытъ не даетъ намъ понятія о вѣчномъ и безконечномъ, и самъ Бюхнеръ буквально признаетъ въ другомъ мѣстѣ, что мы не въ состояніи имѣть объ этомъ даже отдаленнѣйшаго представленія. Далѣе, мы должны точно также на слово вѣрить, что всѣ явленія вселенной объясняются дѣйствіемъ присущихъ матеріи механическихъ силъ. Бюхнеръ возстаетъ въ особенности противъ такъ называемой жизненной силы; онъ отвергаетъ всякую цѣлесообразность въ строеніи организмовъ, утверждая, что достиженіе цѣли ничто иное какъ результатъ случайной удачи въ сочетаніи вещественныхъ частицъ. Но все это остается въ области общихъ завѣреній. Ни развитіе организма, ни строеніе органовъ не объясняется дѣйствіемъ однихъ механическихъ силъ. Факты прямо указываютъ здѣсь на цѣлесообразность; устранить это начало можно не съ помощью опыта, а наперекоръ опыту. Наконецъ, всего менѣе возможно чистымъ механизмомъ объяснить явленія мысли и чувства. Замѣчательнѣйшіе современные естествоиспытатели признаютъ, что въ ощущеніи механическое воззрѣніе на природу находитъ себѣ предѣлъ. Бюхнеръ и не пытается дать это объясненіе. Онъ ограничивается доказательствомъ, что дѣятельность мысли въ человѣкѣ неразрывно связяна съ существованіемъ мозга, и выводитъ отсюда, что „при такихъ обстоятельствахъ, мы не имѣемъ права не довѣрять веществу и отрицать въ немъ возможность чудесныхъ дѣйствій“. Послѣ этого, конечно, автору, по собственному его выраженію, „не слишкомъ трудно признать столь часто отвергаемую возможность, что душа есть произведеніе особаго рода сочетанія матеріи“. При такомъ способѣ разсужденія труднаго нѣтъ ничего; нужно только отказаться отъ логики и не обращать вниманія на факты, и тогда можно строить какія угодно системы. Но эти системы не болѣе какъ пыль, которая разносится первымъ дуновеніемъ вѣтра. Нечего говорить о томъ, что высшія явленія человѣческой жизни, право, нравственность, философія, религія, при такой точкѣ зрѣнія остаются необъяснимыми. Бюхнеръ въ религіи видитъ чистый антропоморфизмъ,

въ философіи—пустыя мечты. Онъ утверждаетъ, что мы абсолютное познать не можемъ, но не объясняетъ, откуда у насъ берется понятіе объ абсолютномъ, если все наше знаніе пріобрѣтается опытомъ. Еще менѣе думаетъ онъ выяснить тѣ законы, которыми управляется развитіе этого понятія въ человѣческомъ сознаніи. Въ противоположность тому, что дѣлается въ естественныхъ наукахъ, здѣсь такъ называемая опытная метода ведетъ только къ отрицанію явленій. Однимъ словомъ, это разсчитанное на популярность изложеніе можетъ удовлетворить только тѣхъ, для которыхъ слова замѣняютъ понятія.

Очевидная невозможность построить матеріалистическую систему на основаніи чисто опытныхъ данныхъ, побудила Дюринга прибѣгнуть къ философскимъ началамъ; но его претензіи на философію послужили единственно къ тому, чтобы еще яснѣе обнаружить тѣ внутреннія противорѣчія, на которыхъ зиждется все это воззрѣніе. Дюрингъ отвергаетъ уже относительность знанія, которое не позволяетъ остановиться ни на какихъ твердыхъ началахъ. Человѣческій умъ, по его мнѣнію, заключаетъ въ себѣ верховный источникъ всякаго познанія, ибо онъ самъ есть высшее выраженіе бытія. Всякое сомнѣніе въ своихъ способностяхъ, всякое критическое отношеніе къ дѣйствительности явленій, служатъ только признакомъ слабоумія. Энергическій умъ заранѣе носитъ въ себѣ полнѣйшую увѣренность и въ себѣ самомъ и въ объективномъ мірѣ. Онъ прямо сознаетъ, что за предѣлами того, что онъ видитъ, нѣтъ ничего, и что собственные его законы суть верховные законы вселенной. Вслѣдствіе этого, Дюрингъ признаетъ логику и математику чисто умозрительными науками. Но выводимые этимъ путемъ законы даютъ только общую схему мірозданія. Они показываютъ, что вселенная составляетъ единую, внутренно въ себѣ связную систему. Дѣйствительное же познаніе вещей должно отправляться отъ данныхъ, именно, отъ того, что намъ раскрывается внѣшними чувствами. Дюрингъ увѣряетъ, что изъ внутренняго опыта получаются лишь смутныя и отрывочныя представленія, которыя только отъ внѣшняго опыта пріобрѣтаютъ научный характеръ. Внѣшній же опытъ не представляетъ намъ ничего, кромѣ матеріи и отношенія матеріальныхъ явленій. Въ этомъ, слѣдовательно,

заключается вся дѣйствительность; инаго ничего мы не въ правѣ предполагать. Какъ скоро умъ отрѣшается отъ матеріальной основы, такъ онъ впадаетъ въ химеры. Единственная его задача заключается въ томъ, чтобы путемъ анализа дойти до первоначальныхъ составныхъ элементовъ матеріальнаго бытія и затѣмъ вывести изъ нихъ все остальное. Эти первоначальныя единицы составляютъ для него необходимыя начала, далѣе которыхъ идти невозможно. Смѣшивая законы умозрѣнія съ данными опыта, Дюрингъ прямо сопоставляетъ эти такъ называемые факты внѣшняго міра съ логическими аксіомами. Но матеріальныя единицы служатъ только необходимыми точками исхода для философіи дѣйствительности. Изъ нихъ умъ долженъ затѣмъ обратнымъ порядкомъ построить весь міръ, не держась уже опытнаго пути, а свободно располагая первоначальными элементами, и образуя изъ нихъ различныя сочетанія. Это—дѣло фантазіи, которая составляетъ необходимый элементъ науки. Но для того чтобы фантазія не создавала небылицъ, подобно метафизикѣ, она должна слѣдовать пути, указанному самою природою, то есть, идти постепенно отъ простѣйшихъ сочетаній къ сложнѣйшимъ. Этимъ способомъ можно построить цѣльное и непоколебимое научное зданіе.

Ясно; что такимъ путемъ можно идти весьма далеко, ибо тутъ исчезаетъ уже всякая почва. Человѣческій умъ признается верховнымъ въ познаніи, до такой степени, что отвергается даже возможность существованія высшаго, то есть, болѣе всеобъемлющаго ума. Но это верховенство тутъ же оказывается мнимымъ, ибо познающій умъ связанъ тѣмъ, что̀ дается ему внѣшними чувствами, по существу своему ограниченными. Какъ скоро онъ выходитъ за предѣлы матеріальнаго бытія, онъ начинаетъ бредить. Съ своей стороны, внѣшнія чувства вызываются единственно затѣмъ, чтобы съ помощью ихъ признать матеріальный міръ единственнымъ существующимъ. Всѣ дальнѣйшія дѣйствія въ познаніи вещей предоставляются опять уму и соединенной съ нимъ фантазіи. Умъ, разлагая данный матеріалъ, доходитъ до простѣйшихъ элементовъ, о которыхъ внѣшнія чувства не даютъ намъ ни малѣйшаго понятія; фантазія же, свободно располагая этимъ матеріаломъ, строитъ изъ него свое собственное зданіе. Хотя ей и предписывается слѣдо-

вать указаніямъ природы, которая будто бы идетъ отъ простѣйшихъ сочетаній къ сложнѣйшимъ; но такихъ указаній мы въ природѣ не видимъ. Природа, по теоріи Дюринга, съ самаго начала представляетъ намъ сложныя явленія; логика же разлагаетъ эти явленія на простѣйшіе элементы, откинувъ въ сторону связующія ихъ начала, послѣ чего уже она идетъ отъ простаго къ сложному, пытаясь возстановить утраченную связь. Но такъ какъ чисто логическимъ путемъ этого сдѣлать невозможно, то и призывается на помощь „творческая фантазія“.

Немудрено, что въ этомъ фантастическомъ построеніи каждый шагъ характеризуется произволомъ и противорѣчіями. Первоначальные „составные кусочки“, по выраженію Дюринга, къ которымъ приводится матеріальный міръ, суть атомы. Къ признанію атомовъ вынуждаетъ насъ то, что Дюрингъ называетъ закономъ опредѣленнаго числа. Логика не допускаетъ обратнаго хода въ безконечность, ибо пройденная безконечность есть безсмыслица. Стало быть, въ дѣленіи надобно гдѣ нибудь остановиться, признавши матерію составленною изъ опредѣленнаго количества недѣлимыхъ. Дюрингъ не говоритъ, какъ мы должны представить себѣ эти недѣлимые: протяженными или непротяженными? Если первое, то они будутъ дѣлимы; если послѣднее, то исчезаетъ матеріальный ихъ характеръ, и мы приходимъ къ спиритуалистической атомистикѣ. Изобрѣтенный Дюрингомъ законъ опредѣленнаго числа несовмѣстенъ съ протяженіемъ, которое влечетъ за собою безконечную дѣлимость. Точно также онъ не прилагается и къ послѣдовательности явленій во времени. Дюрингъ утверждаетъ, что въ силу этого закона, не допускающаго безконечности пройденнаго времени, мы непремѣнно должны предположить состояніе безусловно себѣ равной матеріи, предшествующее всякимъ перемѣнамъ. Но какимъ образомъ могла матерія выдти изъ этого состоянія и начать движеніе? На этотъ вопросъ нѣтъ отвѣта. Дюрингъ ссылается только на то, что это должно было совершиться постепенно; какъ будто постепенность объясняетъ неизвѣстно откуда взявшееся начало. Такая постепенность противорѣчитъ и сохраненію постояннаго количества силы, которое Дюрингъ, вмѣстѣ съ сохраненіемъ постояннаго количества матеріи, считаетъ

вторымъ основнымъ закономъ мірозданія. Силу онъ опредѣляетъ какъ извѣстное состояніе матеріи. Однако это не состояніе движенія, ибо сила можетъ находиться и въ равновѣсіи, то есть, въ покоѣ. Дюрингъ прямо отвергаетъ гипотезу, объясняющую равновѣсіе частичнымъ движеніемъ; онъ видитъ несовершенство современной теоріи въ томъ, что она не объясняетъ перехода отъ статики къ динамикѣ и обратно. Но самъ онъ столь же мало объясняетъ этотъ переходъ, при чемъ выходитъ еще и та нелѣпость, что сила опредѣляется какъ извѣстное состояніе матеріи, а движеніе и равновѣсіе составляютъ два противоположныхъ состоянія этого состоянія. По выраженію Дюринга, мы здѣсь вступаемъ въ нѣсколько темную область. Но еще темнѣе вопросъ объ антагонизмѣ силъ, который, по мнѣнію Дюринга, составляетъ основную форму міровой механики. Онъ видитъ антагонизмъ во всякомъ взаимнодѣйствіи силъ: сталкиваясь въ одной точкѣ, онѣ, по крайней мѣрѣ частью, парализуютъ другъ друга. Міровою же формою этого антагонизма онъ признаетъ отношеніе притяженія въ теплотѣ, при чемъ однако онъ сознается, что притяженіе, какъ дѣйствіе на разстояніи, для насъ совершенно непонятно, а отношеніе притяженія въ теплотѣ, при настоящемъ состояніи науки, погружено еще въ полный мракъ. Какъ видно, механическое воззрѣніе на природу не въ состояніи объяснить даже простѣйшихъ явленій. Всеобъемлемость человѣческаго ума на первыхъ же порахъ оказывается фикціею.

Антагонизмъ силъ представляетъ однако только низшую форму міровой механики, соотвѣтствующую отвергаемой Дюрингомъ борьбѣ за существованіе. Высшую форму составляетъ соединеніе силъ для совокупнаго дѣйствія. Здѣсь является вмѣстѣ съ тѣмъ и новое начало, существенно видоизмѣняющее механическое воззрѣніе на природу, именно, начало цѣли. Дюрингъ возстаетъ противъ тѣхъ, которые изгоняютъ цѣль изъ естествовѣдѣнія. Это значитъ произвольно ограничивать свой кругозоръ и лишать себя одного изъ важнѣйшихъ способовъ познанія вещей. Въ особенности явленія органической жизни неотразимо указываютъ на присущую имъ цѣль. Надобно только устранить понятіе о предвзятомъ намѣреніи и видѣть въ цѣли не болѣе какъ заранѣе опредѣленное стремленіе. Дюрингъ не объясняетъ, ка-

кимъ образомъ возможно такое предварительное опредѣленіе силы вовсе еще не существующимъ результатомъ многихъ совокупныхъ движеній. Нѣтъ сомнѣнія, что принятіемъ этого начала облегчается объясненіе многихъ явленій; но оно противорѣчитъ основаніямъ системы. Въ міровую механику вносится совершенно чуждый ей элементъ, для котораго она служитъ только средствомъ. Между тѣмъ, Дюрингъ, повидимому, даже и не подозрѣваетъ этого противорѣчія. Онъ, съ одной стороны, видитъ во всей органической жизни присущую ей цѣлесообразность, а съ другой стороны, стоитъ на томъ, что организмъ ничто иное какъ сложная форма самостоятельнаго механическаго развитія. Точно также онъ утверждаетъ, съ одной стороны, что природа управляется необходимыми и неизмѣнными законами, а съ другой стороны, въ виду того, что въ природѣ цѣли не всегда достигаются, онъ приписываетъ ей безчисленныя ошибки, ссылаясь при этомъ на недоноски, какъ будто недоноски, съ точки зрѣнія механическихъ силъ, не составляютъ совершенно такого же необходимаго явленія, какъ и правильно рожденныя существа.

Но высшее свое приложеніе начало цѣли находитъ въ области сознанія. Дюрингъ видитъ въ сознаніи конечную цѣль всего міроваго процесса: природа стремится придти къ самоощущенію и выяснить себѣ свои законы. Здѣсь, по собственному признанію автора, мы вступаемъ уже въ иной міръ, представляющій не количественное только продолженіе предъидущаго, а скачокъ къ качественно различнымъ явленіямъ. Самый фактъ происхожденія субъективнаго начала остается для насъ необъяснимымъ; наука не можетъ указать тутъ никакого закона. Тѣмъ не менѣе, „въ угоду единообразной систематикѣ“, какъ выражается Дюрингъ, мы необходимо принуждены признать субъективную область явленіемъ тѣхъже механическихъ законовъ, которые управляютъ всѣмъ міромъ. Въ силу тойже систематики, всѣ явленія сознанія должны быть поняты какъ аналогическія другъ съ другомъ. Вслѣдствіе этого, Дюрингъ зрѣніе сводитъ на осязаніе, какъ на основной типъ. По его мнѣнію, зрѣніе, также какъ осязаніе, основано на чувствѣ внѣшняго сопротивленія и представляетъ только извѣстную форму міровой механики. Если современная оптика не дошла

еще до этого убѣжденія, то это доказываетъ лишь полную ея несостоятельность.

Значеніе всего этого субъективнаго процесса Дюрингъ видитъ въ „истолкованіи“ природы. Но это истолкованіе тутъ же оказывается источникомъ самостоятельной силы. Оно должно не только служить выраженіемъ законовъ природы, но и воздѣйствовать на послѣднюю, исправляя ея ошибки и придавая ей высшую форму. Посредствомъ сознанія, природа достигаетъ высшихъ цѣлей. Орудіями въ этой новой дѣятельности служатъ ей соединенныя съ самоощущеніемъ влеченія. Однако Дюрингъ признаетъ это значеніе влеченій второстепеннымъ; главное же заключается въ приносимомъ ими удовлетвореніи, которое есть цѣль сама по себѣ. Съ этой точки зрѣнія, они должны служить намъ руководителями, указывая на то, что̀ требуется природою. Даже тѣ влеченія, которыя обыкновенно считаются пороками, какъ то, месть, зависть, ревность, полезны въ экономіи природы. Тѣмъ не менѣе, такъ какъ природѣ свойственно ошибаться, то и тутъ ей случилось произвести такія влеченія, которыя рѣшительно никуда не годятся и идутъ наперекоръ ея цѣлямъ. Таковы кровожадность, честолюбіе, алчность. Вслѣдствіе этого, надъ этими учителями воздвигается новый учитель, умъ, который подвергаетъ влеченія разбору, уничтожаетъ негодныя и облагораживаетъ остальныя. Откуда берутся у человѣка понятія о благородномъ и неблагородномъ, остается неизвѣстнымъ; въ механикѣ, очевидно, они не заключаются. Дюрингъ говоритъ только, что оцѣнка должна быть „чисто субъективная“.

Такимъ образомъ умъ, который въ общемъ ходѣ системы представляется только извѣстнымъ, частнымъ явленіемъ природы, и такъ связанъ дѣйствительностью, что онъ не можетъ удаляться отъ нея, не впадая въ химеры, въ концѣ процесса является правителемъ вселенной, исправляющимъ ошибки природы и продолжающимъ творческую ея дѣятельность въ болѣе совершенной формѣ. По выраженію Дюринга, онъ „не преклоняется ни передъ чѣмъ, а потому и не передъ этою природою, которая въ своей постепенной системѣ механическихъ, физическихъ и физіологическихъ установленій составляетъ только пьедесталъ для нашей собственной, возвышающейся надъ нею дѣйствительности“. Съ помощью

свободной фантазіи, умъ создаетъ идеалы, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительномъ мірѣ. Къ несчастью для человѣчества, и этотъ верховный руководитель оказывается столь же, если не болѣе погрѣшимымъ, какъ и всѣ остальные. Все, что до сихъ поръ производилъ человѣческій умъ, ничто иное какъ рядъ ошибокъ. Въ философіи и религіи Дюрингъ видитъ только пустыя бредни, въ исторіи только длинную нить насилій, обмановъ и заблужденій. Вслѣдствіе этого, онъ всемірную исторію раздѣляетъ на два періода: первый обнимаетъ все прошедшее и до сихъ поръ еще не пришелъ къ концу; второй же долженъ представлять осуществленіе идеала въ будущемъ. Конечно, Дюрингъ не думаетъ изслѣдовать тѣ законы, въ силу которыхъ совершился этотъ рядъ ошибокъ. Философія дѣйствительности довольствуется чистымъ отрицаніемъ всей дѣйсвительности во имя несуществующаго идеала, созданнаго фантазіею. А такъ какъ вся эта философія ничто иное какъ одно чудовищное противорѣчіе, то это свойство неизбѣжно должно было отразиться и на вымышленномъ ею идеалѣ, которымъ достойно завершается все это зданіе.

Въ основаніе идеальнаго устройства человѣческаго общежитія полагается крайній индивидуализмъ. Атомистика должна служить началомъ, какъ физической механики, такъ и субъективнаго міра. Но въ отличіе отъ матеріальныхъ атомовъ, которыхъ взаимныя отношенія опредѣляются качественными ихъ свойствами, въ человѣческихъ единицахъ не признается никакихъ различій. Философія дѣйствительности видитъ въ людяхъ только отвлеченныя, равныя другъ другу лица. А такъ какъ эти лица признаются притомъ совершенно независимыми другъ отъ друга, то отсюда слѣдуетъ, что никто не имѣетъ права посягать на чужую волю. Въ этомъ состоитъ основаніе морали, которая, вслѣдствіе того, получаетъ чисто отрицательное значеніе. Всякое положительное отношеніе къ другому лицу должно быть основано на договорѣ. Мораль же предписываетъ и возмездіе за нарушеніе чужой воли. Всякій имѣетъ право не только отмстить другому за сдѣланное ему зло, но и лишить послѣдняго возможности поступать впредь такимъ образомъ. Въ мести Дюрингъ видитъ и основаніе права, которое такимъ образомъ ничѣмъ не отличается отъ морали.

Уголовное право составляетъ, по его мнѣнію, источникъ всякаго права. Но уголовное право зиждется не на общественномъ началѣ, не на правахъ власти, а чисто на личномъ возмездіи. Общество призывается только на помощь, вслѣдствіе недостаточности личной силы. Собственно же принадлежащихъ ей правъ общественная власть не имѣетъ. Свободное общество, составляющее идеалъ человѣческаго общежитія, основано на договорѣ каждаго съ каждымъ. Верховенство принадлежитъ здѣсь не обществу, а отдѣльному лицу, которое остается началомъ и концомъ всего политическаго быта.

Таковы начала, на которыхъ строится будущее общежитіе. Но мы дѣлаемъ шагъ, и картина перевертывается. Оказывается, что полноправное лице, пользующееся безграничною свободою, не можетъ приложить своей свободы рѣшительно ни къ чему. Оно не только не въ правѣ посягать на чужую волю, но оно не можетъ коснуться даже и внѣшней природы, ибо кто налагаетъ руку на вещь, тотъ мѣшаетъ другому приложить свою волю къ тойже вещи, слѣдовательно нарушаетъ чужое право. Поэтому, всякая собственность отвергается, какъ нарушеніе права. Даже въ силу взаимнаго договора, никто не имѣетъ права присвоить себѣ плоды чужаго труда, иначе какъ отплативъ совершенно равнымъ количествомъ своего. Капитализація имущества составляетъ еще большее нарушеніе права, нежели собственность. При такихъ условіяхъ, остается только каждому вступить въ сдѣлку съ другими на началахъ полнаго равенства. Всѣ должны соединить свои силы для совокупнаго труда, съ тѣмъ чтобы каждый получалъ равную съ другими долю въ наслажденіяхъ. Земля, капиталъ, орудія производства, все это должно принадлежать не лицу, а обществу, которое внезапно оказывается всеобщимъ собственникомъ, то есть, юридическимъ лицемъ, поглощающимъ въ себѣ всѣ физическія лица. Даже личные таланты должны, наравнѣ съ орудіями производства, разсматриваться какъ даръ общества, даръ, который, по этому самому, не даетъ никакого права на особое вознагражденіе. Общество всѣмъ даетъ равное воспитаніе; оно не только искореняетъ дурныя наклонности своихъ членовъ, но заботится и о физическомъ ихъ преуспѣяніи, прилагая стараніе, чтобы рож-

денія происходили при благопріятныхъ условіяхъ. Къ довершенію всего, Дюрингъ, для осуществленія своего свободнаго общества, совѣтуетъ воспользоваться созданною современнымъ государствомъ централизаціею. Вмѣсто полновластія лица, мы имѣемъ коммунизмъ, основанный на полнѣйшемъ рабствѣ. И это уродливое сочетаніе несообразностей выдается за послѣднее слово науки, за высшій идеалъ человѣчества! Только крайняя ограниченность взгляда объясняетъ такую непомѣрную самоувѣренность.

Ученіе Дюринга не заслуживало бы обстоятельнаго разбора, еслибы оно не было знаменьемъ времени. Оно составляетъ такое же явленіе въ философіи, какъ въ другой области парижская коммуна или тѣ печальныя жертвы соціалистической пропаганды, которыя у насъ ходятъ возмущать народъ. Вообще, реалистическій матеріализмъ представляетъ низшую точку зрѣнія, до которой можетъ спуститься человѣческій умъ. Въ немъ грубѣйшая логика соединяется съ грубѣйшимъ пониманіемъ дѣйствительности. Обыкновенно онъ облекается и въ самую грубую форму: у Дюринга брань постоянно замѣняетъ отсутствующія доказательства. Когда же съ реалистическимъ матеріализмомъ соединяется соціализмъ, который теоретически составляетъ не болѣе какъ обветшалую крайность односторонняго идеализма, то можно безошибочно сказать, что тутъ даже способность мышленія исчезла. Но самая глубина паденія служитъ признакомъ поворота. Реалистическій матеріализмъ составляетъ послѣднюю ступень въ развитіи той отрасли реализма, которая отправляется отъ внѣшняго опыта. Но здѣсь, какъ и вездѣ, мысль, дошедши до крайности, приходитъ къ самоотрицанію. Оказывается, что изъ чистаго опыта невозможно выработать никакого общаго взгляда. Въ этомъ отношеніи, ученіе Дюринга составляетъ переломъ. Не смотря на все безобразіе мысли, оно все-таки обращается къ умозрѣнію, ибо безъ этого нельзя построить цѣльной системы.

Одно умозрѣніе даетъ намъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, возможность связать обѣ противоположныя отрасли реализма. Мы видѣли, что ни внѣшній опытъ не можетъ быть сведенъ къ внутреннему, ни внутренній къ внѣшнему. Стоя на почвѣ исключительнаго опыта, мы необходимо должны признать

два разряда явленій, между которыми мы не въ состояніи видѣть ничего общаго, ибо внѣшнее движеніе не есть форма сознанія, а сознаніе не есть форма движенія. Связующее начало можно найти единственно въ чистой мысли, которая, восходя къ верховнымъ началамъ мірозданія, видитъ въ явленіяхъ внѣшняго и внутренняго опыта двѣ противоположныя и необходимо восполняющія другъ друга формы міроваго бытія. Самое развитіе реализма приводитъ насъ, слѣдовательно, къ умозрѣнію. Въ этомъ убѣжденіи сходятся и спиритуалисты, какъ Лотце, Фехнеръ, Гартманъ, и чистые матеріалисты, какъ Дюрингъ. Но умозрѣніе, къ которому взываетъ реализмъ, не похоже уже на прежній раціонализмъ. Въ силу реалистическихъ требованій, оно должно объяснить весь міръ явленій, а для этого надобно идти уже не субъективнымъ, а объективнымъ путемъ. Этотъ путь, какъ мы видѣли, проложенъ внѣшнимъ опытомъ. Въ этомъ состоитъ существенная заслуга этого направленія. Внутренній опытъ ограничивается предѣлами отдѣльнаго лица; между тѣмъ, для объясненія самыхъ душевныхъ явленій, необходимо выдти на болѣе широкое поприще, возвыситься къ пониманію общественныхъ и историческихъ явленій, отъ которыхъ зависитъ жизнь единичнаго существа. Изслѣдованіе же этихъ явленій принадлежитъ не внутреннему, а внѣшнему опыту. Съ своей стороны, внѣшній опытъ, какъ скоро онъ выступаетъ на болѣе широкій путь, не можетъ уже ограничиться чисто опытнымъ знаніемъ. Исходя отъ частнаго, невозможно построить общее. Чтобы понять явленія природы и духа, необходимо къ частнымъ элементамъ, составляющимъ точку отправленія чистаго опыта, присоединить связующее, или отвлеченно-общее начало, которое дается умозрѣніемъ. Въ особенности явленія человѣческой жизни, безъ пониманія присущихъ имъ умозрительныхъ началъ, остаются совершенно необъяснимыми. Волею или неволею приходится, слѣдовательно, обратиться къ отвергнутой метафизикѣ. Въ этомъ сочетаніи умозрѣнія съ опытомъ, раціонализма съ реализмомъ, заключается задача универсализма.

И такъ, самые факты приводятъ насъ къ убѣжденію, что циклъ опредѣленій матеріалистическаго реализма, также какъ и спиритуалистическаго, завершился. Изъ четырехъ путей, которыми движется человѣческая мысль, въ новой

философіи пройдены три: раціонализмъ шелъ субъективнымъ путемъ, отъ субстанціи къ идеѣ, спиритуалистическій реализмъ обратно, отъ идеи къ субстанціи, наконецъ матеріалистическій реализмъ, пролагая новую дорогу, идетъ отъ формы къ матеріи, или отъ закона къ явленію. Остается, слѣдовательно, четвертый путь, отъ матеріи къ формѣ, или отъ явленія къ закону, но уже не на почвѣ реализма, а на почвѣ универсализма. Онъ составляетъ восполненіе объективнаго движенія мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и завершеніе всего процесса.

Изъ предъидущаго мы знаемъ уже какъ методу, такъ и основныя начала универсализма. Метода состоитъ въ указанномъ выше сочетаніи умозрѣнія съ опытомъ. Первое даетъ намъ логическую связь понятій, или способы пониманія явленій; второй, на основаніи точнаго изслѣдованія фактовъ, показываетъ намъ, который изъ этихъ способовъ пониманія приложимъ къ той или другой области явленій. Основныя же начала универсализма суть тѣ самыя, которыя проходятъ черезъ все развитіе человѣчества. Но становясь на объективную почву, универсализмъ долженъ видѣть въ этихъ опредѣленіяхъ не преходящіе только моменты логическаго развитія, а реальныя начала, дѣйствующія въ мірѣ и вѣчно присущія человѣческому сознанію. Въ матеріальной области, также какъ и въ духовной, сила, законъ, матерія и цѣль составляютъ основныя опредѣленія бытія. Въ человѣческомъ же духѣ, эти опредѣленія управляютъ всѣмъ историческимъ движеніемъ мысли и жизни.

Опираясь на изложенное нами развитіе философіи, мы можемъ съ увѣренностью сказать: реализмъ покончилъ свой вѣкъ; онъ принадлежитъ уже къ области прошлаго. Отнынѣ настаетъ періодъ универсализма.

ГЛАВА IV.

ЗАКОНЫ РАЗВИТІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА.

Намъ остается точнѣе формулировать выясненные въ предъидущихъ главахъ историческіе законы. Для большей наглядности, мы можемъ изобразить весь ходъ исторіи человѣчества въ слѣдующей таблицѣ:

Первый синтетическій періодъ, или *Періодъ первоначальнаго единства.*

Развитіе натуралистическихъ религій.

I. Первобытныя религіи.

(Движеніе отъ явленія къ закону).

1. Фетишизмъ.

(Поклоненіе явленіямъ).

2. Натурализмъ. (Поклоненіе силамъ природы).

3. Анимизмъ. (Поклоненіе душамъ умершихъ).

4. Сабеизмъ.

(Поклоненіе небесному порядку).

II. Философскія религіи.

(Движеніе отъ закона къ явленію).

1. Поклоненіе Небу, какъ Верховному Разуму.

(Религіи туранской группы).

2. Поклоненіе Богу Силы. (Религіи семитическія).

3. Поклоненіе Богу-Духу. (Религіи юго-восточныхъ Аріевъ).

4. Поклоненіе индивидуальнымъ божествамъ.

(Религіи европейскихъ Аріевъ).

Первый аналитическій періодъ.

Развитіе греческой философіи.

I. Универсализмъ.

(Движеніе отъ закона къ явленію).

1. Законъ, или число, какъ сущность вещей.
(Пиѳагорейцы).

2. Стихія, какъ душа міра. (Іонійцы).

3. Единство самосущаго бытія. (Элеаты).

4. Частныя начала.
(Атомисты).

II. Реализмъ.

1. Матеріалистическій реализмъ. (Софисты. Движеніе отъ явленія къ закону).

2. Спиритуалистическій реализмъ. (Сократъ и его школа. Движеніе отъ субстанціи къ идеѣ).

III. Рационализмъ.

(Движеніе отъ идеи къ субстанціи).

1. Идеализмъ (причина конечная).
(Платонъ, Аристотель и ихъ послѣдователи).

2. Матеріализмъ (причина матеріальная). (Епикурейцы)

3. Спиритуализмъ (причина формальная). (Стоики).

4. Натурализмъ (причина производящая)
(Неоплатоники).

Второй синтетическій періодъ, или *Періодъ раздвоенія.*

Христіанство.

1. Единая вселенская соборная церковь.
(Развитіе закона).

2. Церковь Восточная. (Развитіе внутренняго единства, или идеи).

3. Церковь Западная. (Развитіе внѣшнаго единства, или власти).

4. Протестантизмъ.
(Развитіе начала свободы).

Второй аналитическій періодъ.

Новая философія.

I. Раціонализмъ.

(Движеніе отъ субстанціи къ идеѣ).

1. Натурализмъ.

(Картезіанцы).

2. Матеріализмъ. (Философія XVIII вѣка)

3. Спиритуализмъ. (Лейбницъ и его школа).

4. Идеализмъ.

(Нѣмецкая философія).

II. Реализмъ.

1. Матеріалистическій реализмъ. (Движеніе отъ закона къ явленію).

2. Спиритуалистическій реализмъ. (Движеніе отъ идеи къ субстанціи).

На основаніи этой таблицы, мы можемъ слѣдующимъ образомъ формулировать общіе законы развитія человѣчества.

1) Развитіе человѣчества идетъ отъ первоначальнаго единства, черезъ раздвоеніе, къ единству конечному.

2) Это движеніе совершается смѣною синтетическихъ періодовъ и аналитическихъ. Первые характеризуются господствомъ религій, вторые развитіемъ философіи. Аналитическіе періоды представляютъ движеніе отъ одного синтеза къ другому.

3) Каждый, какъ синтетическій, такъ и аналитическій періодъ представляетъ одинъ или нѣсколько цикловъ, обнимающихъ собою развитіе четырехъ основныхъ опредѣленій мысли и бытія: первоначальнаго единства, или причины производящей, двухъ противоположностей, то есть, причины формальной и причины матеріальной, наконецъ, конечнаго единства, или причины конечной.

4) Такъ какъ эти четыре опредѣленія образуютъ двѣ перекрещивающіяся противоположности, то движеніе можетъ быть двоякое: или отъ первоначальнаго единства къ конечному, черезъ противоположности матеріи и формы, и обратно, или отъ формальной причины къ матеріальной, черезъ противоположности производящей причины и конечной,

и обратно. Первый есть путь субъективный, второй—путь объективный. Такъ какъ и тотъ и другой могутъ быть въ обѣ стороны, то всѣхъ способовъ движенія, или путей мысли, четыре.

5) Объективный путь господствуетъ въ началѣ развитія, ибо первою точкою отправленія мысли служитъ объективное бытіе. Только постепенно она обращается къ себѣ. Этотъ путь господствуетъ въ натуралистическихъ религіяхъ. Первобытныя религіи идутъ отъ явленія къ закону, философскія отъ закона къ явленію.

6) Развитіе древней философіи точно также начинается съ объективнаго пути, но затѣмъ переходитъ къ субъективному. Въ своей совокупности, она представляетъ движеніе отъ объекта къ субъекту, или разложеніе первоначальнаго единства на противоположныя опредѣленія.

7) Въ этомъ движеніи, древняя философія проходитъ черезъ три періода развитія, сообразно съ тремя точками зрѣнія, на которыя становится мысль. Въ первомъ періодѣ господствуетъ универсализмъ, во второмъ реализмъ, въ третьемъ раціонализмъ.

8) Первый и послѣдній изъ этихъ періодовъ представляютъ полный циклъ четырехъ основныхъ опредѣленій мысли. Средній же періодъ характеризуется раздвоеніемъ, при чемъ однако каждая изъ противоположныхъ отраслей заключаетъ въ себѣ всѣ четыре момента.

9) Въ періодъ универсализма мысль идетъ объективнымъ путемъ, въ періодъ раціонализма субъективнымъ путемъ, средній же періодъ, какъ переходъ отъ одного къ другому, представляетъ конецъ объективнаго пути въ матеріалистической отрасли и начало субъективнаго пути въ спиритуалистической отрасли. Совокупное же движеніе древней философіи заключаетъ въ себѣ совокупность всѣхъ четырехъ путей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и полное изображеніе всего развитія мысли.

10) Второй синтетическій періодъ, средневѣковой, представляетъ объективное движеніе отъ закона къ явленію, опять же черезъ всѣ четыре момента.

11) Развитіе новой философіи идетъ въ обратномъ порядкѣ противъ развитія древней философіи: оно начинается съ раціонализма и затѣмъ идетъ, черезъ реализмъ, къ

универсализму. Это—путь отъ субъекта къ объекту, или путь сложенія, тогда какъ развитіе древней философіи было путемъ разложенія.

12) Первый періодъ новой философіи представляетъ опять полный циклъ основныхъ опредѣленій мысли; средній же характеризуется раздвоеніемъ, а послѣдній предстоитъ еще впереди.

13) Въ періодъ раціонализма мысль идетъ опять субъективнымъ путемъ, отъ субстанціи къ идеѣ; періодъ же реализма представляетъ, съ одной стороны, завершеніе субъективнаго пути движеніемъ отъ идеи къ субстанціи, съ другой стороны начало объективнаго пути движеніемъ отъ закона къ явленію. Остается завершеніе объективнаго пути движеніемъ отъ явленія къ закону, что̀ и составляетъ задачу универсализма.

Изъ всего этого мы можемъ вывести, какъ общій законъ, *что человѣчество идетъ отъ раздвоенія къ конечному единству по тѣмъ же самымъ ступенямъ, по которымъ оно шло отъ первоначальнаго единства къ раздвоенію, только въ обратномъ порядкѣ.*

Читатель видитъ, что всѣ эти законы вытекаютъ изъ самыхъ фактовъ. Это не умозрительное построеніе, которое, какъ внѣшняя рамка, налагается на исторію. Все это каждый ученый можетъ провѣрить на опытѣ, ибо данныя находятся въ рукахъ у всѣхъ. Факты удостовѣряютъ насъ въ правильности сдѣланныхъ нами умозрительныхъ выводовъ и приводятъ насъ къ тому желанному сочетанію умозрѣнія съ опытомъ, къ которому стремится человѣческая наука. Опытъ даетъ отвѣты на поставленные философіею вопросы. Каждый изъ этихъ двухъ путей науки самъ по себѣ недостаточенъ: философія безъ опыта пуста, опытъ безъ философіи слѣпъ. Соединеніе же обоихъ путей озаряетъ яркимъ свѣтомъ всю безконечность мысли и бытія. Не темная область непознаваемаго, а свѣтлая область знанія и вѣры открывается передъ нашими взорами. Религія, философія, нравственность, право, перестаютъ казаться какими то загадочными явленіями, или пожалуй, младенческими заблужденіями человѣческаго ума; они представляются намъ какъ различныя стороны или формы единой, вѣчной истины, присущей человѣческому духу. Исторія же раскрываетъ передъ нами

самое развитіе этой истины по вѣчнымъ законамъ духовнаго міра. Вмѣсто хаоса случайныхъ событій, среди которыхъ теряется изслѣдователь, мы видимъ въ ней стройный порядокъ, управляемый общею идеею. Вооруженные выведеннымъ нами закономъ, мы можемъ точно опредѣлить, не только гдѣ мы стоимъ, но и куда мы идемъ. Основываясь на чисто научныхъ данныхъ, мы можемъ съ такою же достовѣрностью предсказать всѣ будущія ступени человѣческаго развитія, какъ астрономъ предсказываетъ солнечныя затмѣнія, ибо законъ историческаго развитія имѣетъ точно такое же значеніе для человѣческаго духа, какъ законъ тяготѣнія для матеріальнаго міра.

Опираясь на этотъ законъ, мы можемъ съ полною увѣренностью сказать, что періодъ реализма кончился, и что настаетъ вѣкъ универсализма. Мы можемъ указать и самый путь, которому долженъ слѣдовать универсализмъ въ своемъ развитіи: это — путь отъ явленія къ закону, или отъ матеріи къ формѣ. Поэтому первое, что мы увидимъ въ ближайшемъ будущемъ, это—новую и послѣднюю попытку матеріализма построить на основаніи своихъ началъ общую міровую систему. Но такъ какъ эти начала радикально неспособны къ такому построенію, такъ какъ они одинаково противорѣчатъ и умозрѣнію и опыту, то матеріализмъ окончательно рушится и уступитъ мѣсто развитію другихъ, высшихъ началъ бытія. Точно также въ другой области, политической, которая слѣдуетъ томуже закону, мы можемъ предвидѣть, что въ ближайшемъ будущемъ на Западѣ восторжествуетъ демократія, не соціальная, которая принадлежитъ къ области утопій, а либеральная, которая одна имѣетъ въ себѣ условія существованія. Демократія, какъ выраженіе чистаго индивидуализма, представляетъ матеріалистическое начало государственной жизни, хотя по существу своему, она стоитъ безконечно выше теоретическаго матеріализма, ибо она основана на признаніи свободной и духовной человѣческой личности. Но и либеральная демократія, вслѣдствіе внутренней своей несостоятельности, должна будетъ уступить мѣсто высшимъ политическимъ формамъ, основаннымъ на естественномъ преобладаніи классовъ, занятыхъ умственнымъ трудомъ, надъ классами, преданными матеріальной работѣ. Свобода не исчезнетъ, но она

должна сочетаться съ высшими требованіями общественной жизни. Наконецъ, мы можемъ быть убѣждены, что этотъ предстоящій намъ періодъ универсализма приведетъ насъ къ новому религіозному синтезу, который, не уничтожая, а восполняя предъидущіе, полнѣе раскроетъ намъ существо Духа, сводящаго противоположности къ конечному единству. Это будетъ завершеніемъ всего человѣческаго развитія.

Но, скажутъ намъ, если мы такимъ образомъ, на основаніи чисто научныхъ данныхъ, можемъ заранѣе опредѣлить всѣ тѣ ступени, черезъ которыя должно пройти человѣчество, то не уничтожается ли этимъ самымъ внутренняя свобода, которая составляетъ краеугольный камень всего нравственнаго міра? Не превращается ли черезъ это человѣкъ въ слѣпое орудіе, призванное лишь къ тому, чтобы исполнить заданный напередъ урокъ? На это возраженіе мы уже отвѣчали выше и можемъ только повторить сказанное. Свобода не создаетъ законы, а только исполняетъ ихъ. Въ нравственной области, она составляетъ необходимую принадлежность человѣка, какъ нравственнаго существа; а между тѣмъ, нравственный законъ не создается, а только сознается человѣкомъ. Отъ насъ зависитъ единственно его исполненіе. Точно также и въ исторіи, сознаніе управляющаго ею закона нисколько не уничтожаетъ человѣческой свободы, ибо законъ исполняется не иначе, какъ черезъ посредство свободы. Человѣку намѣченъ путь, но способы прохожденія этого пути зависятъ отъ его воли. Онъ можетъ сокращать и удлинять свое шествіе, избирать орудія мира или войны, уклоняться отъ цѣли и снова возвращаться къ ней, испытавши тщету своихъ усилій.

Свобода имѣетъ здѣсь тѣмъ болѣе простора, что тѣ ступени, которыя ей предстоитъ пройти, не смотря на общее сходство съ предъидущими, не составляютъ простаго ихъ повторенія. Въ движеніи исторіи отъ первоначальнаго единства къ раздвоенію, противоположности на каждой ступени находятся еще въ болѣе или менѣе слитномъ состояніи; разнообразіе жизни еще не развилось вполнѣ. Въ движеніи отъ раздвоенія къ единству, напротивъ, требуется сложить уже разложившееся. Здѣсь противоположныя начала достигли уже полной самостоятельности, и эта самостоятельность должна сохраниться при высшемъ объединеніи. Поэтому,

здѣсь ни одна ступень не похожа на предъидущія. Тутъ каждый разъ предстоитъ объединить безконечно болѣе богатое содержаніе, и это объединеніе есть дѣло свободы. Поэтому и результатъ этого обратнаго движенія, отъ раздвоенія къ единству, не состоитъ въ простомъ только возвращеніи къ началу. То единство, къ которому стремится человѣчество въ своемъ развитіи, вовсе не похоже на то, которое составляло для него точку исхода. Одно заключаетъ въ себѣ первые зачатки исторической жизни, другое—полное ихъ развитіе. Одно есть единство Силы, все производящей, другое—единство Духа, сводящаго противоположности къ конечной цѣли, къ Добру.

И здѣсь и тамъ, и въ началѣ и въ концѣ, сочетаніе всѣхъ жизненныхъ элементовъ въ общее синтетическое міросозерцаніе составляетъ дѣло религіи. Человѣчество исходитъ отъ Бога и снова возвращается къ Богу. Религіозный синтезъ занимаетъ и середину историческаго пути, связывая исходную точку съ конечною цѣлью. Каждая изъ этихъ формъ религіознаго поклоненія раскрываетъ человѣку извѣстную сторону божественнаго естества. Первоначальный синтезъ есть откровеніе Силы, средній—откровеніе Слова, послѣдній же, восполняя остальные, долженъ быть откровеніемъ Духа, все собою завершающаго. Первый есть откровеніе Бога въ природѣ, второй—откровеніе Бога въ нравственномъ мірѣ, третій, наконецъ, — откровеніе Бога въ исторіи, которая движется Духомъ Божьимъ къ конечному совершенству.

Такимъ образомъ, исторія, какъ положительная наука, сама приводитъ насъ къ Богу. Близорукій взоръ, устремленный на однѣ частности, не видитъ въ ней ничего, кромѣ частностей; но вникая въ смыслъ и связь явленій, мы открываемъ въ нихъ дѣйствіе высшихъ началъ. Въ исторіи земное сочетается съ небеснымъ; въ конечномъ осуществляется безконечное. Абсолютное само становится явленіемъ и развивается въ сознаніи человѣка. Поэтому, на каждой ступени историческаго движенія мы встрѣчаемъ Божество. Богъ есть начало, середина и конецъ исторіи, также какъ Онъ—начало, середина и конецъ всего сущаго, „яко изъ Того, Тѣмъ и къ Тому всяческая“ (ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) I Римл. XI, 36.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе . . . . . V.

Книга I. Наука.

Глава I. Опытъ и его границы . . . . . 1.
Глава II. Внѣшній и внутренній опытъ . . . . . 10.
Глава III. Логика . . . . . 17.
Глава IV. Математика . . . . . 40.
Глава V. Діалектика . . . . . 58.
Глава VI. Познаніе вещей . . . . . 79.
Глава VII. Познаніе абсолютнаго . . . . . 90.
Глава VIII. Идея Бога . . . . . 100.
Глава IX. Нравственный міръ . . . . . 128.
Глава X. Безсмертіе души . . . . . 161.

Книга II. Религія.

Глава I. Религія, какъ общій элементъ человѣческаго духа. . . . . 211.
Глава II. Религія и философія . . . . . 226.
Глава III. Религія и искусство . . . . . 235.
Глава IV. Религія и нравственность. . . . . 242.
Глава V. Церковь . . . . . 262.
Глава VI. Положительныя религіи 282

Книга III. Исторія человѣчества.

Глава I. Развитіе натуралистическихъ религій . 299
Глава II. Древняя философія и христіанство . . . 386.
Глава III. Философія новаго времени 425
Глава IV. Законы развитія человѣчества 512

ОПЕЧАТКИ.

страница	*строка*	*напечатано*	*слѣдуетъ*
45	7	въ главу.	въ глазу.
47	16	интесивную	интенсивную
47	32	впечатленіе	впечатлѣніе
99	4	каррикатуры	карикатуры
165	11	матеріалистичиское	матеріалистическое
300	5	было	была
315	13	содержится	содержатся
415	23	пиѳагорійскою	пиѳагорейскою
419	37	всязано	связано.

Цѣна 4 руб.